بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرات علماء کرام واہل فتویٰ کی خدمت میں

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ایک تعبیر ہے جو ہمارے یہاں بطور عقیدہ زبان زد ہو چلی ہے، وہ ہے:

"اللہ ہر جگہ ہے" "اللہ ہر جگہ موجود ہے" "اللہ تعالیٰ بذاتہ ہر جگہ ہے"

یہ تعبیریں یا اس طرح کی اور جو اسی معنیٰ پر دلالت کرتی ہیں، تحریراً وتقریراً رواج پا گئی ہیں، خصوصاً جو رد غیر مقلدیت پر کام کر رہے ہیں، وہ تو اسے عقیدہ اصلیہ ہی سمجھ بیٹھے ہیں، اس کی وجہ یہ ہوئی کہ زمانہ قریب کے بعض معتبر اکابر کی تحریروں میں یہ بات موجود ہے، نیز اسی بنیاد پر بہت سے مفتیان عظام اور دار الافتاء بھی اسی کو نہ صرف عقیدہ بلکہ جمہور اہل السنہ کا عقیدہ کہہ اور لکھ رہے ہیں۔

لیکن اہل السنہ والجماعۃ صحابہ، تابعین، سلفیہ اثریہ، اشاعرہ، ماتریدیہ، مفسرین، محدثین، متکلمین، اکابر صوفیہ غرض سبھی نے اس تعبیر کو باطل کہا ہے، صراحتاً تو کسی نے دلالۃً، نیز اگر کوئی اس کا قائل بھی ملا تو اول وہ ایسا نہیں جس کا قول عقیدہ کے باب میں معتبر ہو، نیز دلائل عقلیہ ونقلیہ دونوں ہی سے عاری ملا، جس نے اس مسئلہ پر دلیل دینا چاہی اسے اہل السنہ کے مسلمہ اصول سے بھٹکنا پڑا ہے، نئے اصول اپنانے پڑے جو اہل السنہ میں سے کسی نے نہیں کہے۔

مواقع تواصل کے واسطہ دوسرے ممالک کے علماء ماتریدیہ اور اشاعرہ سے اس بابت استفسار کیا تو تصدیق ہی ملی، اپنا عندیہ لکھنے سے قبل یہ ضروری سمجھا کہ ایک مرتبہ ایک سوالی تحریر، جس میں مفصل دلائل کے علاوہ بنیادی سوال بھی لکھ دیئے جائیں، تاکہ مسئلہ پر غور آسان ہو۔

تحریر کا طویل تو ہونا ہی تھا، کہ یہ کسی غیر معمولی نہیں، بلکہ بعض بڑوں کے فتاویٰ پر استدراک ہے، نیز دوسرا عذر یہ بھی کہ راقم اپنے حد فہم کسی پہلو کو چھوڑنا نہیں چاہتا تھا، تحریر وکلام کا اسلوب خالص اصطلاحی ہے، نیز ادبیات میں بھی راقم کم مایہ ٹھہرا، اس لئے اس پہلو سے درگذر کرنے کا متمنی ہوں۔

عقیدہ ہی کی ایک بحث کے تحت بعض پر استدراک کرتے امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ المقصد الأسنیٰ صفحہ ۱۳۸ پر تحریر فرماتے ہیں:

فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال.

کسی نے کوئی بات کہی ہے تو کہنے والے کے مرتبہ و پایہ کو دیکھ اسے حق ہی مت سمجھ بیٹھو، بعض مرتبہ اس سے محال و ناممکن بات بھی سر آجاتی ہے، آدمی حق سے پہچانا جاتا ہے، حق آدمیوں سے نہیں۔

عقیدہ کا مسئلہ نازک ہے، فضول سوالات افراط اور حد سے زیادتی ہے عوام کی، اور ضروری سوالوں کا صحیح جواب نہ دے کر خاموش رہ جانا تفریط اور کوتاہی ہے علماء کی، دار العلوم دیوبند سمیت دیگر دار الافتاء واہل فتویٰ کو یہ ارسال کیا گیا ہے، اگر کوئی صاحب اس پر کوئی علمی تبصرہ، فنی تجزیہ کتابی حوالوں سے کرنا چاہیں تو مسائل کے پہلو مزید سامنے آئیں گے اور غور آسان ہوگا۔

محمد توصیف قاسمی

لکھنوی، مقیم حال حیدرآباد

موبائل نمبر: 9236650139

Email Id: Dawatoirshad@gmail.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت السمیع العلیم

اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ

’’اللہ ہر جگہ موجود ہے‘‘ اہل السنہ کا عقیدہ نہیں

عقیدہ کے باب میں ایک تعبیر ہے، جسے اربابِ مذاہب حقہ نے صراحتا ممنوع قرار دیا ہے، مفسرین ومحدثین کے کلام میں بھی اس پر صراحتا رد موجود ہے، جب کہ قریب کے اور موجودہ بعض اہل فتویٰ نے اسے بلا تفصیل اہل السنہ والجماعۃ کا عقیدہ لکھا ہے، اور وہ تعبیر ہے:

’’اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے‘‘ ’’اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے‘‘ ’’اللہ کی ذات ہر جگہ ہے‘‘ (اس کے علاوہ وہ تمام تعبیریں جو اسی مفہوم کو بیان کرتی ہیں)

کسی نص قرآنی یا حدیث میں نہیں ہے کہ اللہ ہر جگہ ہے یا ہر جگہ موجود ہے، اور معیت وقرب کی جن نصوص کے ظاہری الفاظ سے استدلال کر سابق میں اور حال اس کے جواز بلکہ عقیدہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اسے بانیان مذاہب حقہ، مفسرین، محدثین اور متکلمین نے باطل کہا ہے، سبھی نے اجماعی طور پر ان نصوص کی تفسیر معنوی قرب ومعیت سے کی ہے، یعنی تاویل کی ہے، جس سے یہ تعبیر باطل قرار پاتی ہے۔

اس سلسلہ میں ہم نے دارالعلوم دیوبند کی ویب سائٹ اور دیگر علماء کرام کی تحریروں اور فتاویٰ کو دیکھا تو اس میں تعارض در تعارض ہے، دوسرے حضرات اس لئے اس تعبیر پر مصر ہیں کہ چونکہ ہمارے بعض معتبر علماء کی تحریروں میں موجود ہے، اس لئے صحیح ہے، انھیں اس سے بحث ہی نہیں کہ اجماع کیا ہے اور علماء اسلام کے اقوال کیا ہیں، جبکہ متقدمین اہل حق کے یہاں ایسا عقیدہ نہیں ملتا، اور وہ صاف الفاظ میں اس کی تردید کرتے نظر آتے ہیں، اور یہ اتنی معمولی بات نہیں کہ اسے نظرانداز کیا جاسکے، بات عقیدہ کی ہے، لہٰذا اس کی تحقیق لازم ہے، اس مسئلہ پر موافق مخالف دلائل کو دیکھ کر مندرجہ ذیل نقاش جو ذہن میں آتی ہے، عرض ہے:

☆ ہر جگہ موجود ہے، اس سے اول وہلہ اور بلا تامل جو بات سمجھ میں آتی ہے، نیز جو اس لفظ وتعبیر کی دلالت مطابقی ہے وہ یہی ہے کہ: وہ ذات وصفات کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، خواص سے تو کچھ تسامح بھی ممکن مانا جاسکتا ہے، لیکن عوام تو ذات وصفات کی تقسیم سے واقف تک نہیں ہوتے، وہ تو اس سے صرف اور صرف ذات کو ہی سمجھتے ہیں، کہ ذاتِ باری ہر جگہ شامل ہے اور پھیلی ہوئی ہے۔

جب کہ اسی میں خرابی ہے، متقدمین کی صراحت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ موجود نہیں، البتہ اس کا علم، قدرت، سمع وبصر کا ادراک ہر جگہ ہے، دارالعلوم دیوبند کے جو فتاویٰ ہم نے دیکھیں ہیں اس میں اس پہلو کو نظرانداز کیا گیا ہے، بعض اہل تحقیق کے معقول سوالوں کا بھی جواب نہیں دیا گیا، بلکہ عقیدہ کے ضبط الفاظ، مستدل یا طریق استدلال کے سوال پر بھی کیفیت یا ناروا تدقیق کہہ کر جواب کو بالکل نظرانداز کردیا گیا۔

☆ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم، سمع، بصر وغیرہ صفات کی نسبت ہر جگہ کے لئے برابر ہے، سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے، ہر ہر شئی پر اسی کی قدرت ہے، اسی کا تصرف ہے، اسی کی ربوبیت ہے، الحاصل کہ صفات کا ادراک ہر جگہ ہے، ذات ہر جگہ نہیں، اور یہی اہل السنہ والجماعہ کا اجماعی عقیدہ ہے، ذات کا ہر جگہ موجود ہونا اہل السنہ کا عقیدہ نہیں۔

☆ مولانا محمد الیاس گھمن صاحب مدظلہ نے اپنے عقائد کے نوٹ میں تحریر فرمایا ہے:

۲: متشابہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) غیر معلوم المعنیٰ وغیر معلوم المراد، جیسے حروف مقطعات الٓمٓ، حٰمٓ، ن وغیرہ (۲) معلوم المعنیٰ غیر معلوم المراد، جیسے: ثم استویٰ علی العرش الرحیم۔ (حدید: ۴)

اگر ہم ان کلمات ید، عین وغیرہ سے اعضاء مجہول الکیفیہ مراد لیں تو متشابہ کی ان دو قسموں کے علاوہ تیسری قسم ’’معلوم المعنیٰ، معلوم المراد، مجہول الکیفیہ‘‘ لازم آئے گی جب کہ متشابہ کی تیسری قسم باطل ہے اور مستلزم باطل بھی باطل ہوتا ہے۔

۳: معنیٰ جنس، نوع کے ضمن میں پایا جاتا ہے، ’’ید‘‘ جو کہ اسم جنس ہے کا معنیٰ ’’جارحہ‘‘ ہے جو کہ بالاتفاق حادث ہے، اگر ید اللہ سے بھی یہی

معنیٰ مراد ہوتو اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔

۴: ان کلمات کے حقیقی معنیٰ، مگر مجہول الکیفیہ مراد لینے سے تناقض لازم آئے گا کیونکہ حقیقی معنیٰ مجہول الکیفیہ نہیں بلکہ معلوم الکیفیہ ہے، تناقض باطل ہوتا ہے، اور جو چیز مستلزم باطل ہو وہ بھی باطل ہوتا ہے۔

اگر صفات کے لئے کیفیات ثابت کر دی جائیں اگر چہ مجہول ہی کیوں نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم لازم آئے گا، کیونکہ کیفیات اجسام کے ساتھ خاص ہیں۔ (قواعد فی العقائد، ص ۹)

"تیسری قسم" معلوم المعنیٰ، معلوم المراد، مجہول الکیفیہ" یعنی متشابہ کی تیسری قسم کے بطلان" کا ثبوت مسائرہ ومسامرہ کی عبارات سے بھی ہوتا ہے:

(انها) ای الالفاظ المذكورة (من اليد والعين وغيرهما: ناقل) (من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) اى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بان الوقف فى الآية على الله وهو قول الجمهور.

(مسامرۃ شرح مسائرہ، ابن ابی الشریف مقدسی، ط مکتبہ ازہریہ للتراث مصر، ص ۳۶ و ۳۷)

یہ نہایت اہم اصول وقاعدہ ہے جو موجودہ سے لے کر سابق تمام فرق باطلہ کو اہل السنہ سے جدا کرتا ہے، کہ متشابہات میں فقط اور فقط دو ہی مسلک علماء ایک تفویض، یعنی مراد کو اللہ کے علم کے سپرد کرنا کہ ہم اس کی مراد نہیں جانتے، تنزیہ کے ساتھ یعنی جو ظاہری الفاظ سے بظاہر مشابہت وغیرہ معلوم ہوتی ہے وہ بھی مراد نہیں، دوسرا قول اس کی تاویل کرنا، تاویل کی حقیقت ہے: "کلام کو اپنے معنیٰ ظاہری سے پھیرا جائے" ان دو کے علاوہ کوئی بھی تیسرا قول ہمارا اہل السنہ کا نہیں، اگر ہے تو بس فرق باطلہ مجسمہ، مشبہہ، جہمیہ، ظاہریہ اور آج کے سلفیہ کا، یعنی نصوص، قرآن وحدیث کے ظاہری الفاظ کے معنیٰ ومفہوم کو ہی حتمی اور عقیدہ سمجھنا اور کیفیت میں تفویض کرنا۔

چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ "اللہ ہر جگہ ہے" ظاہر ہے کہ یہ کسی نص آیت یا حدیث میں صراحتاً نہیں، پھر اس پر دلیل دی جاتی ہے ان آیات و احادیث سے جن کے ظاہری کلمات سے تعمیم وشیوع باری تعالیٰ کا معلوم ہوتا ہے، ایسی صورت میں تفویض رہی نہ تاویل ہوئی۔

تفویض کہتے ہیں الفاظ کے معنی ظاہری کو باری تعالیٰ کے علم کے سپرد کرنا، (حوالجات آگے درج ہیں) لیکن یہاں تو بیان کیا جا رہا ہے کہ ہاں الفاظ کا ظاہری مفہوم یہی ہے جو ہم نے بیان کیا، البتہ کیفیت میں تفویض ہو رہی ہے، یہ تو موجودہ سلفیوں کا مسلک ہے، نہ اہل السنہ کا۔

اور تاویل کا تو کوئی سوال ہی نہیں، تاویل کہتے ہیں "کلام کو اپنے معنیٰ ظاہری سے پھیرنا":

جو صرف عن الظاہر بضرورت صارف قطعی ہو، اور موافق قواعد عربیہ وشرعیہ ہو وہ تاویل ہے۔ (امداد الفتاویٰ جدید ۱۱/ ۶۰۶)

تو ظاہری معانی کے سوا کوئی معنیٰ بیان کرنا تاویل کہلاتا ہے، متشابہات کا معاملہ فروعی وظنی مسائل سے سوا ہے، ظنیات میں معنیٰ مصروف مراد میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ زیادہ سے زیادہ ظن ہی، قطعیت وہاں ہے ہی نہیں، ورنہ وہ فروعی وظنی مسئلہ نہ رہ جائے گا، البتہ یہاں عقائد کے باب میں یہ یقین ضروری ہے کہ اس کی مرادِ حقیقی اور منشاء اصلی ہمیں نہیں معلوم باری تعالیٰ کو معلوم ہیں، جو معنیٰ تاویل سے نکالے گئے ہیں وہ بدرجہ احتمال یا اس سے بھی کم میں ہیں، مگر یہاں بعینہ وہی مفہوم بیان ہو رہا ہے جو الفاظ سے عیاں وبیاں ہے۔

لامحالہ یہ سلفیہ وظاہریہ کی طرح تمسک بالظاہر ہی ہے، جو باطل ہے، اہل السنہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں۔

(فيتبعون ما تشبه منه) أى يتعلقون بذلك وحده بان لاينظروا إلى مايطابقه من المحكم ويردوه اليه وهو اما بأخذ ظاهره الغير المراد له تعالىٰ او أخذ أحد بطونه الباطله. (روح المعانی ۳/ ۸۲)

☆ تفویض ہو یا کہ تاویل اس کا محل نصوص ہیں، قرآن پاک کی آیات ہوں یا احادیث مطہرہ، یعنی قرآن وسنت کی وہ نصوص جن کے ظاہری معنیٰ ایسے ہیں جن سے بظاہر ایسے معانی سمجھے جاتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں، یا مخلوق کا خاصہ ہیں، تو اس آیت یا حدیث کی تفویض کی جائے گی یا تاویل ہوگی۔

القسم الثالث: مايوهم بمعناه الظاهر الحقيقي النقص، لانه- بمعناه الظاهر الحقيقي-دال علی صفات الاجسام، وله فی لغة العرب معان اخری لائقة بالله تعالیٰ، لا تختص بالبشر ولا بالمخلوقات، فليست تدل علی اجزاء ولا اعضاء ولا ارکان ولا انفعالات لجسم ما، بل يدل علی صفات تليق اغلبها بالله تعالیٰ، مثال ذلک: اليد، فان لها معانی کثيرة، مجازية، فالسلف لايجزمون بواحد منها، لان الجزم بواحد منها قطع فی محل الظن، وليست صفات الباری من محال الظنون، فيفوضون علم المراد من نصوص الصفات الی الله تعالیٰ، وهٰذا القسم هو الذی يفوض. (اکابر کے مزید اقوال وحوالوں کے لئے دیکھیں، القول التمام، ۱۱۱)

انسانی اقوال، تعبیریں، مسلمات وعقائد کی تفویض یا تاویل کیا جانا سلفا وخلفا منقول نہیں، اور کی بھی کیوں جائے، اگر انسانی اقوال کی تفویض وتاویل کی گئی تو حق وباطل میں فرق ہی کیا رہ گیا؟

اور یہ پتہ کی بات علامہ مفسر ابوحیان اندلسی کے یہاں بھی ملتی ہے:

وإذا علم صرفه عن ظاهره، فلايحتاج إلیٰ تعيين المراد؛ لأن ذلک يکون ترجيح مجاز علی مجاز، وتاويل علی تاويل.

(تفسیر البحر المحیط، آل عمران، آیت: ۷، ۲/۳۹۸)

اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ امام فخر رازی فرماتے ہیں:

و امام اثبات المعنیٰ المراد فلايمکن بالعقل لان طريق ذلک ترجيح مجاز علی مجاز، وتاويل علی تاويل، وذلک الترجيح لايمکن الا بالدليل اللفظی، والدليل اللفظی فی الترجيح ضعيف لايفيد الا الظن والظن لايعول عليه فی المسائل الاصولية اللفظلية، فلهٰذا اختار الائمة المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع علی ان الحمل اللفظ علی ظاهره محال، ترک الخوض فی تعيين التاويل. اھ (اقاویل الثقات، امام زین الدین مرعی المقدسی الحنبلی، موسسۃ الرسالہ، ۵۹)

خلاصہ یہ کہ متشابہ کو معنیٰ ظاہری سے پھیر دینے کے بعد کوئی اور معنیٰ متعین ومتیقن نہیں کئے جاسکتے، کیونکہ یہ مجاز در مجاز ہوجاگا اور تاویل کی تاویل کہلائے گی، جب کہ یہ دونوں چیزیں کلامی ولسانی قواعد سے خارج ہیں، اس لئے اگر دیکھا جائے تو تمام اقوال باطلہ کی تفویض کی جاسکتی ہے کہ ہمیں معنیٰ نہیں معلوم، یا اس کا یہ ایک محل درست ہوسکتا ہے کہہ کر تاویل کردی جائے، بس قصہ ختم، وہ بھی صحیح، ہم بھی صحیح لیکن محققین سلف نے ایک ایک لفظ پر گرفت کرکے ثابت فرمادیا کہ کلمہ باطل سے ادنیٰ تسامح نہیں، اور تفویض یا تاویل انسانی کلام کے لئے نہیں، باری تعالیٰ کے لئے ہے۔

☆ مولانا محمد الیاس گھمن صاحب نے قاعدہ تو قاعدہ کا بیان فرمایا ہے لیکن خود اس سے اغماض کے سبب اس مسئلہ میں تناقض وتضاد ان کی تحریر وتقریروں میں بھی نہایت ہے، ان کے بیانات کی آڈیو ویڈیو بہت سی ہیں انٹرنیٹ پر دیکھی جاسکتی ہیں، ایک کلپ (معنون: المہند علی المفند، استویٰ علی العرش: ۲۷۸۲۰۱۸#) کے ابتدائی حصہ میں تو ہے:

"یہ بات اچھی طرح سمجھ لیں کہ ہمارا نظریہ اللہ کے بارے میں یہ ہے کہ "اللہ ہر جگہ ہے"، اب اس کے بعض لوگ معنیٰ سلفیوں والا کرتے ہیں: نہیں جی، علماً اور قدرۃً تو ہر جگہ ہے، لیکن ذاتاً ہر جگہ پہ نہیں ہے۔" اھ بلفظہ

اگر سلفیوں والا معنیٰ ہیں، تو آگے صفحہ ۳۲ پر دیکھیں امام ماتریدی بھی یہاں سلفی بن گئے ہیں، نیز اسی کلپ میں آگے ہے:

"اصل تو یہی ہے کہ "اللہ موجود بلا مکان ہے"، یہ جو ہم کہتے ہیں نا "ہر جگہ" یہ تعمیم امکنہ .... یہ اصل میں معنیٰ ہیں "لامکان" کا، عوام کو لامکان سمجھائیں تو سمجھ نہیں آسکتا، لامکان سمجھانے کے لئے ہر مکان کہتے ہیں، کیوں؟ اللہ جہات ستہ سے پاک بھی ہے، اور جہات ستہ کو محیط بھی ہے۔" اھ بلفظہ

اسی عقائد والے نوٹ میں صفحہ ۵ پر علامہ ابن جوزیؒ کی عبارت نقل کر لامکانی ہونا تحریر کرتے ہیں:

''۴:اللہ تعالیٰ لیس بجسم ، و لا جوھر و لا عرض و لا طویل و لا عریض و لایشغل الامکنۃ و لایحویہ مکان و لا جھۃ من الجھات الست.(دفع شبۃ التشبیہ ص ۱۰۷)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں، نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ طویل، نہ عریض، نہ امکنہ میں اتر کر اس کو بھر سکتا ہے، اور نہ کوئی مکان اس کا احاطہ کرسکتا ہے، اور نہ جہات ستہ میں سے کوئی جہت ثابت ہے۔

۵: اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے۔''اھ (قواعد فی العقائد ص ۵)

''فائدہ: اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے۔

اگر کوئی شخص سوال کرے ''این اللہ'' (اللہ کہاں ہے؟) تو اس کا جواب یہ دینا چاہئے: ''ھوموجود بلا مکان'' کہ اللہ تعالیٰ بغیر مکان کے موجود ہیں، یہ اہل سنت والجماعت کا موقف ونظریہ ہے، جس پر دلائل عقلیہ ونقلیہ موجود ہیں۔

فائدہ: ''ھوموجود بلا مکان'' یہ تعبیر اہل علم کی ہے، اسی لئے طلبہ کو سمجھانے کے لئے ''اللہ تعالیٰ بلا مکان موجود ہے'' کہہ دیا جاتا ہے، عوام الناس چونکہ ان اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے، اس لئے اس عقیدہ کو عوامی ذہن کے پیش نظر ''اللہ تعالیٰ حاضر وناضر ہے'' یا ''اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے'' سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔'' (قواعد فی العقائد ص ۱۱)

دوسری عبارت ''مسئلہ استویٰ علی العرش'' کی ہے، مسئلہ استواء لکھنے کے بعد اسے درج کیا گیا ہے، اس کے بعد بجائے اس کے کہ ایک متشابہ ''استواء علی العرش'' کو ثابت کرنے کے محکمات کی طرف پھیرا جاتا، وہ نصوص لائے گئے ہیں جو خود از قبیل متشابہات ہیں، یعنی وہی نصوص قرآنیہ جن کے ظاہری الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ ہر جگہ ہے، جیسے: فاینما تولوا فثم وجہ اللہ، واذا سالک عبادی عنی فانی قریب، ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لاتبصرون، وھو معکم اینما کنتم وغیرذلک، نیز کسی تفسیر کا حوالہ ہے نہ مفسر کا، کوئی علم کلام کی عبارت ہے نہ متکلم کا کلام، بس ظاہری آیت کو مراد حقیقی بنا کر پیش کیا گیا ہے، (جس طرح دار العلوم کے فتاویٰ میں علی الاطلاق انہیں عبارتوں کو درج کیا جاتا گیا ہے) جب کہ مسلمہ طور پر یہ آیات متشابہات ہیں، جو تاویل اہل السنہ کی ہے اسے غیر مقلدین کی لکھا گیا ہے۔

بتاتے چلیں کہ امام ابن جوزیؒ جن سے ''لیس بجسم ولا جوھر'' نقل کیا ہے ویسے تو یہاں بھی خود فرماتے ہیں: ''لاتشغل الامکنۃ''، لیکن انھوں نے صراحتاً بھی ہر جگہ ہونے کا ابطال کیا ہے، یہ جانتے ہوئے بھی کہ وہ جسم وجوھر نہیں۔

پھر ایک جگہ مولانا رقمطراز ہیں:

معیت علمیہ لازم ہے معیت ذاتیہ کو، جہاں ذات وہاں علم، رہا غیر مقلدین کا ''الم تعلم ان اللہ یعلم مافی السماء والارض'' وغیرہ کی بنا پر یہ کہنا کہ اس سے علم مراد ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں ذات کی نفی کہاں ہے؟ بلکہ اثبات علم سے تو معیت ذاتیہ ثابت ہوگی بوجہ تلازم کے۔ (قواعد فی العقائد ص ۱۲)

یہ متضاد ہے، ایک طرف تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے، یعنی مکانیت سے پاک ہے، اور جب دوسرے لمحے یہ کہا جائے کہ بندوں کے ساتھ اللہ کی معیت وقرب ذاتی ہے اور اللہ ہر جگہ موجود بھی ہے، جب باری تعالیٰ بندوں یعنی مکینوں کے ساتھ ذاتاً موجود ہے، لامحالہ اللہ تعالیٰ کی ذات مکان میں موجود ہوئی:

بندے مکان میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بندوں کے ساتھ ہے۔

نتیجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ مکان میں موجود ہے، یہ ایک نمونہ ہے، ورنہ معیت واقربیت سے اللہ تعالیٰ کا مکانی ہونا لازم آتا ہے، یہ تمام کے تمام مفسرین کہتے ہیں، بطور دلائل کچھ آگے نقل کریں گے۔

اس خرابی سے بچنے کا جواب تو مولانا گھمن صاحب نے مذکورہ کلپ میں یہ دیا ہے کہ:

''ذات سے مراد جسم نہیں ہے، ذات سے مراد وجود مبارک جیسی ان کی شان کے لائق ہے اور بلا جسم ہے''،

اس کا حوالہ نہ تو بیان میں انھوں نے دیا اور نہ ہی نوٹ میں موجود ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ہر جگہ ہونے کا قول باری تعالیٰ کو جسم کہنے والوں کی دین ودہش ہے، امام اشعری کا قول ملاحظہ صفحہ نمبر: ۳۳، جن تمام اکابر امت نے ہر جگہ ہونے کا رد کیا ہے وہ بھی ذات کو جسم نہیں کہتے، بلکہ بلا جسم ہی کہتے ہیں، اس کے باوجود یہ مکانی ہونا لازم آتا ہے، فخر الرازی کہتے ہیں:

المسالة الثانية : فی انه ليس عن البشر معرفة كنة الله تعالىٰ ، والدليل عليه ان المعلوم عندالبشر احد امور اربعة اما الوجود وهی الازلية والابدية والوجوب، والسلوب، وهی انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، واما الاضافات :وهی العالمية والقادرية ، والذات المخصوصة الموصوفة بهذة الصفات المفهومات مغايرة لها لامحالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لايدری ماهی ؟الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل علی ان حقيقته المخصوصة غير معلومة. (معالم اصول الدین، الباب الخامس فی بقیۃ الصفات، علی ہامش ''محصل افکار المتقدمین والمتاخرین''، کلاہما لفخر الدین عمر الرازی، ط مطبع حسینیہ مصر، ۶۷، ۶۸)

کس انسان کی حیثیت ہے کہ کنہ وحقیقت باری تعالیٰ کی ذات کو جان ہی لے، بیان وتعبیر تو بعد کی بات ہے، لیکن جسے ذات سے تعبیر کیا گیا ہے، اس سے یہ افتراءات پاک ہیں، اور نہ وہ ذات ان کا محل ہوسکتی ہے، وہ امور ہی ایسے ہیں جو اس کی شایان شان ہوں۔

بلکہ یہ تو عجیب ایک بہانہ ٹھہرا کہ جب باری تعالیٰ جسم نہیں تو جو چاہو منسوب کرنا ممکن ہوگا، بقول اگر باری تعالیٰ جسم نہیں تو جہت علو کا انکار کیوں؟ (واضح ہو کہ مکان وجہت میں تلازم ہے) ایسی میں یہ تضاد ہی ہوا، نیز پھر کیا حاجت تھی سلفاً وخلفاً علماء اسلام کو جہمیہ کے عقیدہ کا ابطال کرنے کی؟ کیا وہ ذات کا مطلب جسم سمجھے بیٹھے تھے؟ اس کے علاوہ نہ جانے کیا کیا اہل باطل نے ذات باری پر افتراءات گڑھے ہیں سبھی درست ہوجائیں گے۔

نیز اگر اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو بہت سے سوالات پیدا ہوں گے اور پوری اشاعرہ وماتریدیہ برادری ہی سب سے پہلا نشانہ بنے گی، پھر اسے بھی طے کرنا ہوگا کہ ذات کی ''نئی تشریح'' کے مطابق جہمیہ کیسے اس میں باطل اور یہ قائلین صواب پر ہیں؟

قابل ذکر ہے کہ مولانا گھمن صاحب نے اس عقیدہ کو بعض معاصر علماء کے وعظ کے جملے سے ثابت فرمایا ہے، حیرت ہے کہ اتنی عظیم الشان بات ایک ایسی گفتگو سے نقل کی گئی ہے جس میں سہو وخطا کا مکمل امکان ہوتا، بعض مرتبہ معتبر علماء نصوص متشابہات کا ترجمہ کرجاتے ہیں، حد تو یہ ہے کہ بعض متعبر اہل قلم کی تحریروں میں ایسے سقطات وسبقات ہوجاتے ہیں، نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، آنکھ، تک کہہ جاتے ہیں، تو اب یہ بھی کہنا جائز ہوجائے گا؟ نقل خطا خطا نباشد

مواعظ بلفظہ کسی کے حجت نہیں، کسی مطلب کسی، سوائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے، نیز عقیدہ وکلام کا مسئلہ تھا اگر اشاعرہ وماتریدیہ کے کتب سے مدلل فرماتے تو بہتر تھا۔

پھر مذکورہ بالا صفحہ نمبر ۱۱ پر تو کہا ہے کہ اگر کوئی شخص سوال کرے ''این اللہ'' (اللہ کہاں ہے؟) تو اس کا جواب یہ دینا چاہئے، اس سے پچھلے ایک صفحہ پر مولانا نے لکھا ہے:

تو امام مالکؒ سے مروی درج بالا روایات میں ''کیف'' کی نفی ہے۔ (قواعد ۱۰)

بالکل عقلی بات ہے کہ جب کیفیت جو مخلوق کا خاصہ ہونے کے سبب ابری تعالیٰ سے منتفی ہے تو ''اینیت'' کیوں نہیں؟ وہ بھی مخلوق کا خاصہ ہے، این سے سوال اس کا ہوگا جو مکان میں ہو مخلوق کا خاصہ ہے کہ وہ مکان میں ہوتی ہے، اور جو مکانی نہیں تو این کا سوال ہی درست نہیں۔ (علماء امت کے اقوال آگے ہیں)

ایک جگہ تو حد ہی ہوگئی، اس تعبیر کے اثبات میں باری تعالیٰ کے لئے بلا جسم ہر جگہ ہونے کی کیفیت بھی بیان کردی گئی، تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا، مولانا گھمن صاحب رقمطراز ہیں:

رمضان مبارک کا مہینہ ہر جگہ مبارک ہے، اگر کوئی شخص پوچھے کہ بیت الخلاء میں رمضان ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو ہر جگہ رمضان نہیں، اگر

ہے تو بیت الخلاء میں برکت کیسے؟

تو اس کا یہ سوال لغو ہوگا، کیونکہ جب رمضان جسم نہیں ہے تو ہر جگہ ماننے میں کوئی بے ادبی نہ ہوگی، اور یہ ہر جگہ بابرکت ہوگا، اسی طرح جب اللہ تعالیٰ کا جسم نہیں تو ہر جگہ ماننے میں بے ادبی بھی نہیں ۔(القواعد فی العقائد ۱۶)

جب کیف تو ''کیف'' کا سوال غلط، اور جب مکان نہیں تو ''این'' کا سوال کیوں صحیح ؟

غیر مقلدین بھی اس بات پر متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کے حق میں نصوص کی کیفیت بیان نہیں کی جائے گی، اس کا سوال ہی بدعت ہے، اہل السنہ کا تو عقیدہ ہے ہی، کیفیت کہتے ہیں: ہیئت، حالت، صورت، ثبوت کا طریقہ وشکل، صورت حال، عربی میں ''کیف؟'' اور اردو میں ''کیسے؟'' کے جواب میں جو بات کہی جاتی ہے اسے کیفیت کہتے ہیں۔

الکیفیة: قد یعاد بہا ما یقابل الکم و النسب، و ھو المعنی المشھور.

و قد یراد بہا معنی الصفة اذ یقال: الصفة و الھیئة و العرض و الکیفیة علی معنی واحد.

و الکیفیة : اسم لما یجاب بہ عن السوال بکیف اخذ من کیف بالحاق یاء النسبة و تاء النقل من الو صفیة الی الاسمیة ، کما ان الکمیة اسم لما یجاب بہ عن السوال بکم بالحاق ذلک ایضاً. الخ

و فی التبصرة : الکیفیة : عبارة عن الھیئات و الصور ، و الاحوال. (الکلیات، ابوالبقاء الکفویؒ، موسسۃ الرسالۃ، ۷۵۱، ۷۵۲)

الکیف :ھیئة قارة فی الشئی لا یقتضی قسمة و لا نسبة لذاته. (کتاب التعریفات، سید شریف جرجانی، دار الفضیلۃ قاھرہ، ۱۵۸)

مولانا گھمن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کیفیت کا بیان ہے، کہ بغیر جسم کے جس طرح زمانہ اور وقت، مثلاً رمضان کا مہینہ ہر جگہ موجود ہے، اسی طرح باری تعالیٰ بھی بذاتہ ہر جگہ موجود ہے، باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا تو بالکل مسلم ومتعین ہے، وقت اور لمحات کا بھی کوئی جسم نہیں ہوتا، مولانا مثال دیتے ہوئے یہ لکھ گئے ہیں: ''اسی طرح'' اس ایک کلمہ سے دونوں ربط ہوگیا جس سے یہ کیفیت وحالت باری تعالیٰ کی جانب منسوب ہوگئی۔

☆ اہل السنہ والجماعہ کا امتیاز وخصوصیت اس کی تشریح وتعبیر ہی ہے، یہ کافی نہیں کہ وہ کلام ادبی حیثیت سے تام ہو، لسانی کوئی سقم اس میں موجود نہیں تو اسے اللہ تعالیٰ کی شان میں کہا جاسکتا ہو، ہرگز نہیں، بلکہ اس کی سلف کے یہاں بھی کوئی سندِ جواز موجود ہونا ضروری ہے۔

☆ اسی لئے امام اہل السنہ ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ نے اس تعبیر ''اللہ موجود فی کل مکان'' کا مکمل رد کیا، یہ نہیں فرمایا کہ اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں، بلکہ اسے قدریہ اور معتزلہ جیسے باطل فرقوں کا مذہب قرار دیا ہے، جیسا کہ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب قاسمیؒ نے دینی مزاج میں تحریر فرمایا ہے، لیکن دارالعلوم کے موجودہ فتاویٰ میں تفویض کے قول کا سہارا لیا گیا، جس آگے کلام ہے۔

☆ اس تعبیر کو جائز سمجھنا اور بالکل اسی طرح باطل ہے، جیسے یہ کہا جائے:

ھو جسم لا کالأجسام

وہ جسم ہے، لیکن مخلوق جیسا نہیں، جس طرح بلا اقوال مفسرین یہ نقل کیا جارہا ہے، **ھو معکم اینما کنتم، نحن اقرب الیہ من حبل الورید، لو دلیتم**............وغیرہ جن کا ظاہری مفہوم بتاتا ہے کہ ہر جگہ موجود ہے، ایسے وہ نصوص جن میں ید، وجہ، ساق وغیرہ کا ذکر موجود ہے اس بات پر صاف دلالت کرتی ہیں کہ یہ جسم کا خاصہ ہیں، اور رہا یہ سوال کہ اس سے تجسیم لازم آتی ہے تو تفویض کردی گئی: ''**ھو جسم لا کالاجسام**'' یعنی اس کا سوال ہی مت کرو، ہمیں کیفیت نہیں معلوم، یا عقیدہ کی باریکیوں کا سوال ہی غلط ہے، جس طرح دارالعلوم کے فتاویٰ میں لکھا جارہا ہے۔

حاشا وکلا......ایسا کچھ بھی نہیں، بلکہ اکابر اہل حق نے اسے خوب رد کیا ہے، اور موصوفہ بالا تعبیر کہ ہر جگہ موجود ہے، اسی قبیل سے ہے، ہر جگہ موجود ہونا کسی

نص سے ثابت نہیں، بلکہ نصوص کے ظاہری معنیٰ سے مستفاد وماخوذ ایک قول باطل ہے، نیز جس طرح ''ھو جسم لا کالا جسام'' کہنے سے خلق سے تشبیہ لازم آتی ہے، اسی طرح ہر جگہ موجود کہنے سے اس کا مکانی ہونا بلا تامل سمجھ میں آتا ہے، بس مخلوق ایک جگہ میں ہے، اور وہ ہر جگہ میں موجود ہے، لیکن ہے تو ''جگہ'' جو مخلوق کا خاصہ ہے۔

☆ بظاہر یہ تعبیر غیر مقلدین یا مشبھہ کے رد میں وجود میں آئی کہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ''موجود'' ہے، جو ایک مکان کی تعیین وتخصیص ہے، اور جب یہ کہا گیا کہ ہر جگہ موجود ہے (ظاہر نصوص سے) ان کا ابطال تو ہوگیا کہ ایک جگہ نہیں، لیکن معاملہ اور سنگین ہوگیا، کہ پہلے ایک جگہ کی احتیاج ثابت ہوتی تھی، اور اب ہر ہر جگہ کی۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا

دوسری خرابی یہ کہ جو الزامی سوال غیر مقلدین سے واجب ہوتا ہے کہ اگر وہ عرش پر ہے تو عرش کے پیدا ہونے سے پہلے کہاں تھا، اب یہی سوال اس تعبیر پر لازم آتا ہے کہ جب ''ہر جگہ موجود ہے'' تو ہر جگہ کے پیدا ہونے سے پہلے کہاں تھا؟

تیسرا سب سے بڑا باطل اور نہایت قبیح یہ لازمہ سامنے آتا ہے کہ جب ہر جگہ موجود ہے تو ہر شئی میں بھی موجود ہوا، بغیر اس کے یہ ممکن ہی نہیں، کیونکہ ہر شئی و مخلوق کسی نہ کسی جگہ میں ہے، اور وہاں اس قول کے مطابق باری تعالیٰ بھی ہیں تو ایک ہی جگہ مخلوق وخالق کا ہونا لازم آیا، اقوال ائمہ آگے ہیں، ہر جگہ ہونے کے التزامی معنی ہیں کہ ہر چیز میں بھی ہو۔

حلول کا قول

☆ چنانچہ ایک فتویٰ میں اس حلولی عقیدہ کی تعبیر بھی رقم کردی گئی......انا للہ وانا الیہ راجعون، اس سے بھی بڑی حیرت ہوئی اور تعجب کی انتہا نہ رہی کہ اسی سوال کے حوالے سے مکرر، سہ کرر سوال ہوتا ہے، تب بھی اس پر کوئی معقول دلیل، حوالہ متقدمین یا خود جن اردو فتاویٰ پر عقائد کے جوابات منحصر ہیں ان کی بھی مراجعت نہیں کی گئی۔ والی اللہ المشتکیٰ

دارالعلوم دیوبند کی ویب سائٹ پر فتویٰ نمبر: ۳۲۶۴۲ بلفظہ نقل ہے:

''(۱) کیا اللہ پاک ہر جگہ موجود ہے؟ (۲) کیا اللہ پاک ایک ہی وقت میں ہر جگہ موجود ہے؟ (۳) کیا اللہ پاک ہر چیز میں موجود ہے؟

جواب: ۳۰ جون، ۲۰۱۱ء فتویٰ آئی ڈی: (ب): ۱۰۲۳=۸۶۰-۱۴۳۲/۷

(۱) جی ہاں اللہ ہر جگہ ہے، (۲) جی ہاں ایک ہی وقت میں ہر جگہ موجود ہے، (۳) اللہ تعالیٰ ہر چیز میں موجود ہے۔

یہ تمام امور قرآنی آیات سے ثابت ہیں۔ اھ''

ظاہر ہے کہ اس قدر واضح حلول کے الفاظ سن کر کیوں نہ اشکال ہوتا، چنانچہ اسی جواب نمبر ۳۲۶۴۲ جس میں حلول کی صراحت ہے پر ایک مکرر سوال کیا گیا، چونکہ اس سوال کے اجزاء ہمارے سوال میں بھی موجود ہیں، ہم فقط جواب نقل کرتے ہیں:

جواب نمبر: ۵۹۵۱۳ ۲۸ جولائی، ۲۰۱۵ء

''سابقہ فتویٰ بالکل صحیح ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اعتقاد وایمان سے متعلق ہے، ہمیں یہی عقیدہ رکھنا چاہئے، اس کی حقیقت اور ماہیت انسانی فہم سے بالاتر ہے، اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوتے ہوئے ہر جگہ موجود ہے، تمام مفسرین نے اس کی حقیقت سمجھنے میں ہتھیار ڈال دیئے اور یہ کہنے پر مجبور ہوئے: اللہ أعلم بمراده بذلک یعنی اللہ تعالیٰ کس طرح عرش پر ہے اور کس طرح ہر جگہ موجود ہے، یہ اسی کو معلوم ہے، ہم اس کی کنہ اور حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے، اللہ عرش پر ہوتے ہوئے ہر جگہ موجود ہے، ہمیں یہی ایمان رکھنا چاہئے، اس کی حقیقت سمجھنے کے پیچھے نہ پڑنا چاہئے۔ اھ

سائل کا تردد ہے کہ:

”جب کوئی کہے کہ اللہ ہر جگہ موجود ہے تو اللہ کے لئے ایک شکل ثابت ہوگا اور ایک جسم ثابت ہوگا جو کائنات کے برابر ہوگا“

”ہر چیز میں موجود کہنے سے اللہ کا ہر چیز میں حلول ثابت ہوگا“ ”نیز اس کا کیا مطلب ہے کہ کوئی مکان اللہ کو محیط نہیں“

یہ تینوں نہایت معقول سوال ہیں، جن کا جواب لازم تھا،لیکن اسے کیفیت کا سوال کہہ کر تفویض کر دیا گیا کہ کسی کو بھی نہیں معلوم، جب کہ تفویض بھی کسی نص کی نہیں، بلکہ ایک قول مخترع کی...... نیز جواب سے صاف ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ ”مفسرین“ کا ہے،”جمہور“ کا ہے، جب کہ یہ صریح باطل اور ناحق قول ہے کہ”ہر چیز میں موجود ہے“۔

یہ حلول کا جملہ یہیں نہیں،ایک دوسرے فتویٰ میں موجود ہے:

سوال وجواب نمبر: ۵۸۰۶۳

سوال: کیا اللہ تعالیٰ ہر جگہ اور ہر چیز میں موجود ہے؟ ذرا وضاحت کریں۔

جواب نمبر: ۵۸۰۶۳ ۲۳ جولائی ۲۰۱۶ء

”یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ اللہ ہر جگہ موجود ہے،لیکن ہر جگہ موجود ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی جسم ہیں، جو ہوا کی طرح ہر جگہ پھیلا ہوا اور بھرا ہوا ہو، کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا مکان کے ساتھ مقید ہونا اور مجسم ہونا لازم آتا ہے، جس سے ذات باری تعالیٰ منزہ اور مبرا ہے، بس اللہ تعالیٰ سب کے ساتھ ہے اور سب کو محیط ہے،لیکن کیفیت اس کے قرب معیت اور احاطہ کی ہم نہیں سمجھ سکتے ، یہی حضرات سلف کا موقف ہے، نیز یہ مسئلہ نازک ہے،اس میں زیادہ غور وخوض نہیں کرنا چاہئے۔اھ“

چونکہ ہر جگہ کی موجودگی کا رد ابطال خود اردو فتاوی میں بھی موجود ہے، جس کا ابطال مفسرین و متکلمین کے کلام سے کیا جائے گا، یہاں ہم اردو فتاوی سے صرف اس بات کی تردید نقل کرتے ہیں کہ وہ ہر چیز میں موجود ہے:

سوال (۱۰۰): بعض مسلمان کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ گویا ہر چیز میں حلول کئے ہوئے ہے، ہمارے حضرات اکابر کا کیا مسلک ہے؟

الجواب: اللہ تعالیٰ کسی چیز میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے، مگر وہ سب کے ساتھ ہے،اور سب کے نزدیک ہے اور سب کو محیط ہے،لیکن کیفیت اس کے قرب ومعیت واحاطہ کی ہم نہیں سمجھ سکتے۔(فتاویٰ دار العلوم دیوبند،۱۸ / ۱۰۷)

سوال: ایک مسلمان کا اگر یہ عقیدہ ہو کہ خدا ہر شئی میں ہے، حتیٰ کہ بت میں بھی خدا کے غیر نہیں ہیں، کیا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہوگیا؟

جواب: ہر شئی کو خدا کی مخلوق اعتقاد کرنا چاہئے، یہ عقیدہ کہ ہر شئی خدا ہے حتیٰ کہ بت بھی خدا کے غیر نہیں، یہ اسلامی عقیدہ نہیں، ایسا عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہے۔(فتاویٰ محمودیہ،۱ / ۲۴۷)

ایک اور سوال کے جواب میں درج ہے:

الجواب: خداوند کریم کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہر شئی میں حلول کئے ہوئے، کفر ہے۔(فتاویٰ محمودیہ،۱ / ۲۴۹)

و لیس حالا و لا محلا۔(شرح الفقہ الاکبر للقاری ۱۲۱،ط دار البشائر الاسلامیہ)

واو تعالیٰ در ہیچ چیز حلول نہ کند و چیزے در وے تعالیٰ حال نہ بود۔(مالابدمنہ ص ۵)

یہ جملہ ”اللہ تعالیٰ ہر چیز میں موجود ہے“ صریح حلول کے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، دوسرے فتویٰ میں اس کی تاویل کی کوشش کی گئی: ”لیکن ہر جگہ موجود ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی جسم ہیں، جو ہوا کی طرح ہر جگہ پھیلا ہوا اور بھرا ہوا ہو“ جب وہ ہر چیز میں ہے،لیکن مثل ہوا کے نہیں، بس حلول کی حقیقت پائی گئی، ایسے ہو یا ویسے ہو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، حلول کے لئے یہ شرط نہیں من کل وجوہ وہ حلول ہو، بلکہ کسی لحاظ سے بھی حال کا محل کے

تابع ہونا حلول ہے۔

''ان المعقول من حلول الشئی فی غیرہ کون ھذا الحال تبعا لذلک المحل فی امر من الامور و واجب الوجود لذاتہ یمتنع ان یکون تبعا لغیرہ، فوجب ان یمتنع علیہ الحلول۔ (معالم اصول الدین، امام رازی، علی ہامش محصل، الباب الثالث، المسئلۃ السادسہ، ۲۳)

فتاویٰ دار العلوم اور فتاویٰ محمودیہ دونوں ہی کتب میں بلا فصل اللہ تعالیٰ کو ہر چیز میں ماننا حلول اور شرک کہا گیا ہے، جب کہ دار العلوم کے مذکورہ فتاویٰ میں تفصیل ہے، دونوں ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتے ''مثل ہوا کے پھیلا ہوا نہیں'' اس کا صاف مطلب ہے کسی اور طرح سے البتہ ہے جو ''جمہور اہل السنۃ'' کا مسلک وعقیدہ ہے۔

یہ جملہ ''اللہ تعالیٰ ہر چیز میں موجود ہے'' حلول کے سوا کسی دوسرے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا، ہم ہرگز بدگمان نہیں کہ آپ جیسے شخصیات ایسے باطل عقیدہ کو جائز کہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقیدہ کے الفاظ جو اہل السنہ والجماعہ کا امتیاز رہا ہے، اس کی ترجمانی میں خطا اور نہایت شدید خطا ہوگئی، جس کی اصلاح لازم ہے۔

''ہر چیز میں ہے'' اس کے صریح مطابقی صحیح معنی حلول ہی کے ہیں، اور کچھ بھی نہیں، اہل لغت نے یہی معنی اس تعبیر کے کہے ہیں اور اسے حلولیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

(الحلول) اتحاد الجسمین بحیث تکون الاشارۃ الی احدھما اشارۃ الی الآخر.

و (مذھب الحلول): القول بأن اللہ حال فی کل شئی. (المعجم الوسیط ۱۹۴)

حلول (مفرد): مصدر مذھب الحلول: القول بأن اللہ حال و موجود فی کل شئی (فی اعتقاد المتصوفۃ).

الحلولیۃ: فرقۃ من المتصوفۃ تعتقد مذھب الحلول، وھو القول بان اللہ حال و موجود فی کل شئی.

(المعجم اللغۃ العربیۃ المعاصرۃ ۱/۵۵۱)

یکفر بإثبات المکان للہ تعالیٰ، فان قال: از خدا ھیچ مکان خالی نیست یکفر. (ہندیہ ۲/۲۵۹)

احتج القائل بالمعیۃ، و انہ تعالیٰ مع کل احد بذاتہ، بقولہ تعالیٰ: (الآیات المشھورۃ فی المعیۃ و القرب و العندیۃ)

ثم انقسم اھل ھذا القول الی قسمین:

قسم یقولون: انہ تعالیٰ بذاتہ المقدسۃ فی کل شئی، قال ابن تیمیۃ: و ھذا القول یحکیہ اھل السنہ و السلف عن قدماء الجھمیۃ، و کانوا یکفرونھم بذلک.

(و بعد صفحات) و اما ان یقول: انہ سبحانہ داخل العالم، او معہ ساریا فی جمیعہ، کما یقول بہ بعض المتصوفۃ، حتی رایت اکابر مشائخھم قد صرح فی تصنیف لہ: انہ لا تخلو ذرۃ من ذرات العالم، من ذات الباری.

و ھذا لا یقال بہ، لانہ اما یوھم الحلول، او ھو لازمہ و انہ سبحانہ مختلط بالمخلوقات، تعالیٰ اللہ عن ذٰلک، و ھذا خلاف اجماع المسلمین، و قد وقع فی ھذا کثیر من المتصوفہ.

قال شیخ الاسلام ابن تیمیۃ فی اثناء کلام طویل: وھولاء القوم الذین تکلموا فی ھذا الامر، لم یعرف لھم خبر، ولا سابقۃ، الا من حین ظھرت دولۃ التتار، قال: و اما الحلول وھو ان اللہ تعالی بذاتہ فی کل شئی، فھذا یحکیہ اھل السنہ السلف عن قدماء الجھمیۃ، و کانوا یکفرونھم بذلک.

(اقاویل الثقات، امام زین الدین مرعی الکرمی المقدسی الحنبلی، ط موسسۃ الرسالہ تحقیق شعیب الارنووط، ۹۵، ۹۶، ۱۰۷، ۱۱۰)

☆ معتزلہ، کرامیہ اور جہمیہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں کہ ''اللہ ہر چیز میں ہے'' فقط اتنی ہی بات اس قول کی شناعت وقباحت کے لئے کافی ہے، یہاں

فتویٰ کا معاملہ کچھ ایسا ہے کہ جب تک اسے جمہور کا عقیدہ نہ تو کچھ نہ کہا، عقیدہ کا حوالہ لکھنے کی کیوں دارالعلوم کو ضرورت نہیں؟ ۔فالی اللہ المشتکیٰ

اور اگر واقعی اہل السنہ کا یہ عقیدہ ہے کہ ''اللہ تعالیٰ ہر چیز میں موجود ہے'' تو ہمیں سلف، اشاعرہ و ماتریدیہ کی معتبر کتابوں اور مصنفین کے حوالے فراہم کئے جس سے اس کی تحقیق ممکن ہو، اور اگر نصوص کو نقل کریں تو مفسرین ومحدثین کے مسلمہ قول کے ساتھ لکھا جائے، اپنے اجتہاد سے گریز کریں۔

''بلا کیف وکیفیت'' کا استعمال یہاں نہایت بے اور دھوکہ ہے، یہ ہم نہیں امام المسلمین سیدنا احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قلنا: فکیف یکون فی کل شئی غیر مماس لشئی و لا مباین؟ فلم یحسن الجواب.

فقال: بلا کیف، فیخدع جھال الناس بھذہ الکلمة و موہ علیھم. (الرد علی الجھمیة ،١٥٩تا١٦١)

ایمان بلا کیف کا عقیدہ امت میں صرف نصوص و امور توقیفیہ تک محدود ہے، ہر جملہ میں بلا کیف بڑھا دینا دھوکہ اور ملمع سازی ہے، پیچھے ہم نے عرض کیا کہ اس میں کیا نقصان ہے، امام احمدؒ کے اس جملہ اور آگے آنے والے امام ماتریدی و اشعری رحمھما اللہ کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے، نصوص پر تو ایمان بلا کیف ہوتا ہے، لیکن اگر نصوص سے ہٹ کر کوئی عقیدہ گڑھا گیا ہے، تو اس پر کیفیت کا سوال لازم ہے، ایسی وقت کیفیت کا سوال کرنا کوئی غلط نہیں، نیز اس کا جواب بھی لازم ہے، تاکہ اس عقیدہ کی اہل السنہ سے مطابقت وعدم مطابقت ظاہر ہو، اگر مطابق ہوگا تو قبول ورنہ رد۔

سخت حیرت واستعجاب ہے کہ دارالعلوم جیسی جگہ سے ایک ایسا فتویٰ دیا جا رہا ہے جس کا اہل السنہ کا یہاں کوئی ثبوت نہیں، جب اس کی تصحیح طلب کی گئی تو اسے اہل السنہ وجمہور کا عقیدہ کہہ دیا گیا، جمہور کا عقیدہ ہے تو اسے ان سے بعینہ وبلفظہ نقل کرنے میں کیا مانع ہے؟

غلطی کا اصلاح کر دینے سے وقار گھٹ نہیں جاتا، انسان سے ہی غلطی ہوتی ہے، لیکن اس پر جمود اور استدلال نہایت خطرناک ہے۔

جب دارالعلوم جیسے ادارہ کے افراد ایسا کرنے لگے تو امت اعتماد کس پر کرے؟

اگر واقعی یہ جمہور کا عقیدہ ہے تو ایسے حضرات سے اس عقیدہ کو نقل کیا جائے جو جن کا قول عقیدہ کے ابواب میں معتبر ومسموع ہے، نیز یہ کس قاعدہ یا نص کے تحت عقیدہ ٹھہرا اس پر مکمل استدلال کیا جائے؟

اگر ''باری تعالیٰ ہر چیز میں ہونا'' کسی کا یا دارالعلوم کا عقیدہ ہے تو اس کی تفصیل واجب ہے تاکہ یہ سمجھا جاسکے کہ یہ حق یا باطل:

''ان المعقول من حلول الشئی فی غیرہ کون ھذا الحال تبعا لذلک المحل فی امر من الامور و واجب الوجود لذاتہ یمتنع ان یکون تبعا لغیرہ ،فوجب ان یمتنع علیہ الحلول، وان کان المراد بالحلول شیئاً سوی ماذکرناہ فلابد من افادة تصورہ حتی ننظر ھل یصح اثباتہ فی حق اللہ تعالیٰ ام لا؟ (معالم اصول الدین، امام رازی، علی ہامش محصل، الباب الثالث، المسئلة السادسہ، ٢٣و٢٤)

نیز ہر چیز میں ہونے کی کیفیت کے علاوہ جمہور کے عقیدہ ہونے پر علماء اسلام مفسرین ومحدثین کے دلائل سے نوازیں؟

واعلم ان المخالف فی ھذین الاصلین) یعنی عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث، (الثالثة بعض المتصوفة، وکلامھم مخبط بین الحلول والاتحاد، والضبط ماذخرناہ فی قول النصاریٰ) والکل باطل سوی انہ تعالیٰ کص اولیاءہ تعالیٰ بخوارق عادات کرامة لھم، (ورأیت)من الصوفیة الوجودیة (من ینکرہ ویقول) لاحلول ولا اتحاد (اذکل ذلک یشعر بالغیریة ونحن لانقول بھا) بل نقول لیس فی دار الوجود غیرہ دیار (وھذا العذر اشد) قبھا وبطلانا (من) ذلک (الجزم) اذیلزم تلک المخالطة التی لایجتری علی القول بھا عاقل ولا ممیز ادنیٰ تمیز.

(شرح المواقف، المرصد الثانی فی تنزیہہ، المقصد الخامس، سید شریف جرجانی، ٣٤١)

☆ درحقیقت ''ہر جگہ موجود ہے'' تعبیر میں شدید تسامح ہوا ہے، تسامح اس لئے کہ اس جملہ سے مقصد ومنشا تو اللہ تعالیٰ کے ایک جگہ/عرش پر ہونے کی نفی تھی، ایک مکان سے تنزیہ کرنا تھی، لیکن نسبت کر دی تمام اماکن اور جگہوں کی جانب، جو ظاہر ہے کہ غلط ہے، شاید اس کا ایک سبب ایک اور غلط فہمی ہے، وہ یہ کہ ہر

جگہ نہ ہونا کے لازمہ شاید یہ سمجھ لیا گیا کہ اس کے بعد عرش کی تخصیص ہو جاتی ہے، یعنی اگر ہر جگہ نہ مانا گیا تو جیسا کہ ظاہر نصوص میں ہے عرش مستوی ہو گیا، یا جیسا کہ بعض جہلاء وغیر مقلدین کہتے ہیں کہ: باری تعالیٰ عرش پر موجود ہے- تعالیٰ اللہ عن المکان والجہات- لامحالہ یہ قول ثابت ہو جائے گا، اور اللہ کا عرش پر منحصر ہونا لازم آئے گا، جب کہ ایسا نہیں، دونوں میں ادنی تلازم بھی نہیں، شدید اس لئے کہ اکابر ماتریدیہ واشاعرہ اس کا صراحت کے ساتھ ابطال کر چکے ہیں۔

☆ معیت ذاتی یا ہر جگہ ہونے کو مراد لینے میں بہر صورت خرابی ہے۔

جب ایک اصول کے تحت ایک نص کے معنیٰ لغوی ظاہری مراد لئے، یعنی ''اینما کنتم'' سے ہر جگہ ہونا مراد لیا، تو دوسری آیت ''استوی علی العرش'' سے جو اسی قاعدے کے تحت ظاہر پر محمول ہونا چاہئے تھی، لیکن یہاں معنیٰ لغوی ظاہری مراد نہیں لئے گئے۔

یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں آیتیں اس قاعدہ میں نہ آتی ہوں کیونکہ بالاتفاق دونوں متشابہات میں ہیں، اب ''استویٰ'' سے معنیٰ حقیقی مراد نہ لینا اس لئے ہے کہ مراد لینے کی مرضی نہیں، تو یہ اہل ہوا و ہوس کا شیوہ ہے، یا اس لئے کہ یہ معیت والی آیت راجح اور استویٰ والی مرجوح ہے، تو ترجیح بلا سبب مرجح ہوگی، یہ بھی اہل السنہ کا مسلک نہیں۔

اگر اس کے بھی معنیٰ حقیقی مراد لئے تو آیات میں تعارض ہو جائے گا، ایک سے عرش پر استقرار ذاتی معلوم ہوتا ہے، تو دوسری آیت سے عرش کے نیچے ہر جگہ بذاتہ ہونا لازم آتا ہے، اس لئے ذات مراد نہیں لی جا سکتی، اگر صرف معیت میں ذات مراد لیں اور استویٰ میں صفت تو بھی بلا وجہِ معقول ومنقول ترجیح لازم آتی ہے، نیز ایسی صورت میں اگر غیر مقلدین بذاتہ عرش کو بلا سبب ترجیح دیں تو ان کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا۔

دونوں آیات کو تعارض کے سبب ساقط مان لیں (نعوذ باللہ) تو صفات باری کا انکار لازم آئے گا، جسے عقائد کے باب میں تعطیل کہتے ہیں، کیونکہ استواء اور معیت بالاجماع صفات ہیں، جن پر ایمان وعقیدہ لازم ہے۔

اگر معیت کو متشابہ نہ مانیں اور معیت ذاتی مراد لیں تو بھی قرآن پاک کا باہم تعارض لازم آئے گا، کیونکہ قربِ ذاتی قرب مکانی پر موقوف ہے، آیت سے خود واضح ہے، ''اینما کنتم'' مکانیت پر دلالت کرتا ہے۔

جب کہ قرآن پاک میں دوسرے آیات محکمات میں اللہ تعالیٰ کے محدثات سے پاک ومنزہ صراحت بھی موجود ہے فرمایا ہے: ''لیس کمثلہ شئ''

اگر کہا جائے کہ ذات باری جسم نہیں، بلا جسم ہے، تو بھی معارضہ لازم آتا ہے کہ ایک آیت میں عرش پر ایک آیت میں ہر جگہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ بذاتہ تو ہر جگہ موجود ہے لیکن بلا این، بلا مکان، اور بلا ہر کسی عیب کے ہے، تو ایسی صورت میں ان مجسمہ کا قول بھی قبول کرنا ہوگا جو کہتے ہیں: یدوعین وجہ وغیرہ سے جوارح مراد ہیں بلا کیف، تو تنزیہ تو انھوں بھی کر دی تو کیوں ان تنزیہ قبول نہیں؟

اگر کہا جائے کہ چونکہ ہم اہل السنہ والجماعہ میں سے ہیں اس لئے ہماری نیت اچھی ہے کہ باری تعالیٰ منزہ اور حوادث سے پاک ہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں، تو کہا جائے گا کہ جتنے فرقے ہیں وہ سبھی نیات ومقاصد کے لحاظ سے باطل نہیں قرار دیئے گئے، ان کی تعبیروں کی وجہ سے ان کا ابطال کیا گیا۔

نیز مسلمہ قاعدہ ہے الفاظ صریحہ کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوا کرتی، البتہ کنائی ومجازی معانی کے لئے ہوتی ہے، ''ہر جگہ ہونا'' صریح مکان پر دلالت کرتا، تمام ہی اکابر امت کا اس پر رد دلیل ہے، حاصل یہ کہ عقیدہ نیت کا محتاج نہیں، الفاظ کا محتاج ہے۔

☆ ہر جگہ لامحدود اور لامتناہی معنیٰ کے لئے نہیں، یہ بات حضرت حکیم الامتؒ کے کلام میں بھی موجود ہے:

''دونوں فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر ہیں، فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو، دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا غیر محدود، سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے، اور احتیاج سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے، اس لئے مکان سے بھی منزہ ہے۔

بلکہ غور کیا جائے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتی ہے، اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہوں گے، اور وہ

ہر مکان کا،نعوذ باللہ۔‘‘(بوادر النوادر،ا/۹۰)

حضرت حکیم الامت کے کلام سے یہ چند باتیں مفہوم ہوتی ہیں:

(۱) یہ تعبیر مبہم وموہم ہے،جب تک معنیٰ کی تعیین نہ کی جائے،مطلب واضح نہیں۔

(۲) اس تعبیر کے دو میں سے ایک معنیٰ باطل ومردود ہیں،وہ یہی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر جگہ موجود ہیں۔

(۳) اگر صفت مراد لی جائے جیسے تجلی وغیرہ تو یہ جملہ صحیح ہوسکتا ہے،اور ظاہر ہے کہ یہ تعبیر ایسے میں اپنی حقیقت ہی کھو دے گی، کیونکہ مطلق لفظ سے ذات سب سے اول سمجھی جاتی ہے،صفات کوئی نہیں سمجھتا،علماء اس سے شاید صفت کے معنیٰ سمجھیں، ورنہ عوام تو بالکل نہیں سمجھتے، وہ ذات وصفت کا فرق ہی نہیں جانتے، بلکہ ہم نے دیکھا ہے کہ جن علماء کو اس فن پر تخصص ہے وہ بھی اس سے ذات ہی مراد لے رہے ہیں،صرف اس لئے کہ بعض معتبر اردو کتابوں میں یہ رائج ہو چکی ہے،تو اب ذات مراد نہ لے کر صرف صفت مراد لینا محض ایک خیالی بات ہے،نہ تو یہ لفظ اس پر صریح ہے،اور نہ ہی اس فرق کو بوقت تعبیر واضح ہی کیا جاتا ہے۔

(۴) حضرت کے اس جملے ’’اوروں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا غیر محدود‘‘ سے یہ ہرگز یہ دھوکہ نہ ہو کہ اس کے معنیٰ لامحدود کے ہیں،اس لفظ سے مراد ’’غیر متعین اور ہر مکان‘‘ مراد ہے،اور اگر یہ مراد نہ لی جائے تو سارا کلام ہی لغو ہو جائے گا،اور اول وآخر نہایت متعارض ہو جائے گا،کیونکہ اس سے پہلے حضرت تحریر فرماتے ہیں: ’’اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو‘‘ اس جملہ سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ہر جگہ ہونے سے مکانی ہونا لازمی بات ہے،اور معاًبعد لامحدود لکھ دیں یہ تعارض ہوگیا،اور مقصد کلام بالکل ہی فوت ہوگیا۔

اسی طرح لامحدود ہو مذکورہ بالا معنیٰ میں نہیں لیا گیا تو اس جملہ کو بھی کوئی مطلب نہیں رہ جاتا:

’’بلکہ غور کیا جائے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتی ہے،اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہوں گے،اور وہ ہر مکان کا‘‘

☆ بالفرض ہر جگہ ہونے سے اردو کے محاوراتی معنیٰ اگر یہ ہوئے ’’اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود ہے‘‘ تو بھی اس کو جواز نہیں ملتا،حضرت نے معاًبعد اسی تعبیر سے مکانی ہونے کا مفہوم تحریر فرمایا ہے،جو لغتاً اس کی دلالتِ مطابقی ہیں۔

اصولی بے اصولی

☆ شرح عقود رسم المفتی میں ہے:

قال شيخنا صلاح الجينيني أنه لايجوز الإفتاء من هذه الكتب إلا إذا علم المنقول عنه, والاطلاع علیٰ ماخذها, هكذا سمعته منه وهو علامه فی الفقه مشهور والعهدة عليه,انتهیٰ(قلت)وقد يتفق نقل قول فی نحو عشرين كتابامن كتب المتاخرين ويكون القول خطأً,أخطابه أول واضع له, فيأتی من بعده وينقله عنه , وهكذا ينقل بعضهم عن بعض كما وقع ذلک فی بعض مسائل مايصح تعليقه ومالايصح كمانبه عليه العلامة ابن نجيم فی البحر الرائق......وحرر بعد ذكر الامثلة......ولهذا الذی ذكرناه نظائر كثيرة,اتفق فيها صاحب البحر والنهروالمنح والدرالمختاروغيرهم وهی سهومنشا ها الخطأفی النقل أو سبق النظر......وقال بعد صفحة...لايجوز له أن يفتی من كتاب ولامن كتابين,بل قال النووی رحمه الله تعالیٰ ولامن عشرة, فان العشرة والعشرين قد يعتمدون كلهم علی مقالة ضعيفة فی المذهب فلايجوز تقليدهم فيها الخ (شرح عقود رسم المفتی ملحقہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۳،۱۴،۱۵،۱۶)

علامۂ شامی تو فرماتے ہیں کہ بحر الرائق،نہر الفائق،منح،اور در مختار جیسے کتابیں بھی نہ صرف سہو کا شکار بلکہ سہو وخطا پر متفق اور جمع ہو سکتی ہیں،تو کیا ہمیں اب یہ بھی عقیدہ کرنا کہ فلاں فلاں اردو فتاویٰ پر اجماع ہو چکا یا وہ علی الاطلاق اور بلا تحقیق جمہوریت کا نمائندہ بن چکی ہیں؟

علامہ شامی مسائل ظنیہ وفروعیہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان میں اقوال ضعیفہ پر فتویٰ جائز نہیں،اور کیا عقیدہ کا باب نئے مفتیان کے نزدیک ایسا ٹھہرا

کہ ساری امت ایک طرف، لیکن فلاں فلاں فتاویٰ پر آنکھ بند کر کے اعتماد کیا جائے گا۔

أن ھھنا قاعدة مقررة، وھی أن المسائل الفقھیة أن کان مأخذھا معلوماًمشھوراً من الکتاب والسنة والاجماع، فلانزاع فیھا لأحد، والابأن کانت اجتھادیة، ینظر،ان نقلھا مجتھد لزم اتباعه بلامطالبة بالدلیل، والا فان نقلھا عن مجتھد وأثبت نقله فکذلک، والا فان کان ینقل من قبل نفسه، أو من مثله آخر اوأطلق، فان بین دلیلا شرعیاً فلاکلام، والاینظر فان وافق الأصول والکتب المعتبرة یجوز العمل به، وینبغی للعالم أن یطلب الدلیل علیه وان خالف ما ذکر فلایلتفت الیه، فقد صرحوا أن المقلد ان أفتیٰ بلانقل عن المعتبر فلاینظر الیٰ فتواه. (شفاء العلیل ملحقہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۷۹ ثاقب بکڈپو دیوبند)

علامہ شامی مسائل فقہیہ کی بابت فرماتے ہیں کہ ان میں ارباب مذاہب اور ائمہ معتبرین سے نقل کرنا ضروری ہے، اگر مفتی کا اپنا اجتہاد ہے یا اس جیسے ہی کسی دوسرے کا اجتہاد ہے تو اس پر اہل علم کے لئے مطالبہ دلیل بھی روا ہے، ورنہ اگر کوئی دلیل نہیں لکھی تو وہ فتویٰ نا قابل اعتبار ہے۔

سخت حیرت کہ دارالعلوم کے عقائد کے فتاویٰ میں ائمہ مذاہب سے نقل واثبات کیوں نہیں کیا جاتا، چند نصوص جواز قبیل قواعد ہیں، انھیں میں جواب دائر ہو جاتا ہے، راقم نے اہل علم دوستوں کی بھی یہی شکایت ہے۔

مسئلہ موصوفہ کے بارے میں جو انتشار عوام سے خواص میں پھیلا ہوا ہے، جس کا ادنیٰ سا نمونہ دارالعلوم کی ویب سائٹ پر اس مسئلہ کی بابت سوالات کی کثرت ونوعیت میں دیکھا جا سکتا ہے، (جب کہ دستی وڈاک کے سوالات کا شمار نہیں) سائلین بار بار پوچھ رہے ہیں کہ اس عقیدہ کی حقیقت کیا ہے، اور جو کہا جا رہا ہے وہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے، جواب بس اتنا لکھا جارہا ہے، یہی جمہور اہل السنہ کا مسلک ہے، جب کہ وہاں ایک بھی علم کلام کی عبارت یا کسی متکلم کی صراحت موجود نہیں، مزید برآں تناقضات جو ہر دوسرے یا تیسرے فتویٰ میں اس مسئلہ کی بابت موجود ہیں (اس کام کو زائد حاجت ہونے کے سبب چھوڑ دیا گیا، ورنہ یہ دعویٰ محض نہیں)، تو ایسا کون سا عقیدہ ہوا کہ جمہور کا عقیدہ ہے، اور عربی عبارات میں کا فقدان ہے، اگر وہ جمہور کا یا اجماعی عقیدہ ہے تو اس پر عربی حوالجات بھرمار ہونی چاہئے تھی۔

یہ اصول یہاں بالکل چسپاں ہیں، اس تعبیر کی نقل در نقل تو اور جگہوں پر بھی ہوئی ہے، لیکن تفسیر مظہری میں قاضی صاحب نے معیت کو ذاتیہ جو کہا تو اور بعد کے لوگوں نے اسے بجائے ایک قول سمجھ لیا، جیسے معارف القرآن وغیرہ میں، جب کہ اہل السنہ میں کہیں کسی کا یہ قول نہیں، رہا ان کا قول صوفیہ کہنا تو حضرت مجدد صاحب کے مکتوب میں اس کی حقیقت معلوم ہوگی جو آگے درج ہے۔

ایک تحقیقی واستدراکی سوال (۶۰۰۷۴) کے جواب میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں اور فلاں اردو فتاویٰ کو دیکھ لیا جائے بس وہی ہمارا عقیدہ ہے، جب کہ جن فتاویٰ کا اس میں حوالہ ہے وہاں خود بھی کوئی حوالہ درج نہیں ہے۔

☆ اجتہاد کے قبول ہونے کی جہاں اور بہت سے شرائط ہیں ان میں سے ایک ہی بھی ہے، اجتہاد سے حاصل ہونے والا قول ونتیجہ ایسا ہونا چاہئے جس کی نظیر امت میں موجود ہو، علماء اسلام اور فقہاء امت میں اس تحقیق پر کسی نہ کسی کا توارد ہوا ہو، ورنہ وہ مردود علی الاطلاق ہے، کیونکہ اس صورت میں قرنا بعد قرن پوری امت پر الزام ہے کہ سب کے سب اس کے تارک وغافل رہے، اور اب جا کر کہیں فلاں کو حق تک رسائی نصیب ہوئی، در پردہ ان نصوص قرآنی وحدیثی سے یہ معارضہ لازم آتا ہے جس میں آیا ہے کہ امت یا سواد اعظم گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتے، یا حق کی محافظ جماعت ہر دور میں قائم رہے گی، اس لئے پوری امت جن امور کی قائل نہ رہی اب اس قول کو اختیار کرنا پوری امت علماء صلحاء وجمع اعظم ہی نہیں، بلکہ نصوص سے بھی مقابلہ ہے، یہ قاعدہ علماء واصولیین نے ظنیات اور جزئی مسائل کے اجتہاد میں لکھا ہے، اور جہاں دلائل قطعیہ اور عقائد کے امور ہیں تو اس میں کیا کچھ خرابی اور الزام کی زیادتی ہے، اہل عقل پر بلا بیان ظاہر ہے، اس پر بہت تفصیلی مواد ممکن ہے، لیکن یہ موقع صرف اجمال کا ہے، چند عربی حوالہ درج ہیں۔

فلو قضی بما قام الدلیل القطعی علی خلافه لم یجز لانه قضی بالباطل قطعاً، وکذا لو قضی فی موضع الاختلاف بما ھو

خارج عن اقاویل الفقهاء لم یجز ؛ لان الحق لم یعدوھم. (البحر الرائق، ابتداء کتاب القضاء، ۶/۴۲۸)

ابن نجیم نے یہ قاعدہ ان مسائل کے لئے لکھا ہے جو اختلافی ہیں، اور جو اختلافی ہی نہیں ان کا کیا حال ہوگا؟

کل شئی افتیٰ فیہ المجتھد فخرجت فتیاہ فیہ علیٰ خلاف الاجماع ،او القواعد، او النص، او القیاس الجلی السالم عن المعارض الراجح لایجوز لمقلدہ ان ینقلہ للناس، و لایفتی بہ فی دین اللہ تعالیٰ فان ھذا الحکم لو حکم بہ حاکم لنقضناہ، و مالا نقرہ شرعاً بعد تاکدہ بحکم الحاکم اولیٰ ان لانقرہ شرعاًاذا لم یتاکد، وھذا لم یتاکد فلانقرہ شرعاً، و الفتیا بغیر شرعٍ حرام، فالفتیا بھذاالحکم حرام، وان کان الامام المجتھد غیر عاص بہ، بل مثاب علیہ.

(الفروق، امام شہاب الدین احمد قرافی مالکی، الفرق الثامن والسبعون، ط دار السلام قاھرہ، ۲/۵۴۶)

یہ قاعدہ بھی امام قرافیؒ نے ظنیات اور فروعی مسائل کے تحت ہی درج فرمایا ہے، جب ظنی مسائل کا معاملہ یہ ہے کہ اگر وہ نص، اجماع، قواعد شرع یا قیاس جلی کے خلاف ہو تو مقبول نہیں، اگر چہ فتویٰ دینے والا مجتہد کیوں نہ ہو، مفتی تو نیچے کا درجہ ہے، نیز کہتے ہیں کہ قضاء قاضی سے اختلافیات پر مہر لگ جاتی ہے، لیکن اگر ان امور کے خلاف ہوا تو قاضی کا فیصلہ تک مردود ہوگا۔

قیاس دلیل ظنی ہے، اس سے عقائد ثابت نہیں ہوتے، کتاب وسنت اور اجماع سے اس مسئلہ کو ثابت فرمائیں، نیز بھی بتائیں کہ ہر جگہ یا ہر چیز میں ہونے کا عقیدہ امت میں جواب تک نہیں رہا، اس کا کیا جواب ہے؟

نیز نصوص محکمات ہونی چاہئیں، ورنہ ہر فتویٰ میں کوئی نہ کوئی آیت درج ہوا کرتی ہے، جب کہ وہ سب کی سب متشابہات میں ہیں، عقیدہ جو عزم وجزم، یقین ومحکم ہوتا ہے، اس کی دلیل بھی دلالت میں ویسی ہی ہوا کرتی ہے۔

☆ علماء احباب نے بتایا کہ بعض اساتذہ نے اس کی تصحیح یہ کی ہے کہ ''اللہ ہر جگہ ہے'' یہ تعبیر صحیح ہے، اور ''ہر جگہ موجود ہے'' یہ غلط ہے (سہو وخطا بر گردن ناقل)۔

''زید فی الدار'' اور ''زید موجود فی الدار'' میں معنوی لحاظ سے کیا فرق ہوا؟ جو فرق ان دونوں ترکیبوں میں ہے، وہی اس میں بھی ایک میں ظرف کا متعلَق مذکور ہے دوسرے میں نہیں، جبکہ متعلَق سے بحث ہی نہیں، متنازع فیہ تو ظرفیت ہے، وہ دونوں میں یکساں موجود ہے۔

یہ جواب بھی اپنے تسکین قلب کو لکھ دیا ورنہ اس کا انکار کرنے والے تمام ہی علماء نے بھی ظرف کے متعلق کے بغیر ہی اس تعبیر کو لکھ کر نکیر فرمائی تھی۔

☆ فروعی مسائل میں ہمارے یہاں تقلید جتنا ہونا چاہئے اتنا زور ہے، لیکن عجیب بات ہے، یہ عقائد کے باب کا مسئلہ ہے، اور اس میں ائمۂ مذاہب کی تقلید کو گویا بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے، نہ امام ماتریدی کے کلام کا کوئی حوالہ نہ دوسرے کبار متکلمین میں سے کسی کا۔

☆ ''اللہ ہر جگہ ہے'' اس تعبیر کے دفاع میں علماء احباب اور بعض اہل فتویٰ کو یہ تاویل کرتے سنا کہ چونکہ اردو میں وسعت اور احاطہ کو بیان کرنے کے لئے اس سے اچھی کوئی دوسری تعبیر موجود نہیں، اور عوام عقائد کی باریکیوں کو نہیں سمجھتے اس لئے ذات وصفات کی تفصیل کے بغیر بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اللہ ہر جگہ موجود ہے۔

کیا سلف کے وقت عوام نہیں تھی؟ کیا امام اشعری وماتریدی رحمہم اللہ جنھوں مذہب تاویل کی داغ بیل ڈالی، جب یہ لکھ رہے تھے کہ ''ان اللہ فی کل مکان'' عقیدہ باطلہ ہے، اس عرصہ عوام دنیا میں نہ تھی؟ کیا ان کے بعد اکابر واعلام ان کے مذہب کے مدونین کے ذہن میں نہ آیا کہ بعینہ وہی تعبیر جسے آج اردو میں ہم استعمال کررہے ہیں وسعت واحاطہ یا جو بھی ذہنی مفروض معنیٰ ہیں وہ اس سے اچھی تعبیر میں ادا نہیں ہوسکتے؟............ یہ خام خیالی ہے، اجماع کا جواب محض خرص واٹکل سے ہے۔

بلکہ جو سقم ونقص عربی کی تعبیر میں ہے وہی اردو میں بھی پایا جاتا ہے، مثلا:

- باری تعالیٰ کا مطابقتاً بذاتہ ہر جگہ ہونا، جس سے اس کا مکانی ہونا لازم آتا ہے۔

-باری تعالیٰ کا التزامی ہرشئ میں ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ ہر جگہ کسی نہ کسی شئ سے پر ہے، اور یہ عقیدۂ حلول ہے۔

-باری تعالیٰ کا تضمناً محدود ہونا بھی لازم آتا ہے، ہر جگہ مل کر بہر حال جگہ ہی ہے، اور جب وہ جگہ میں ہے تو محدود بھی ہے۔

-باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں ہر جگہ کا محتاج ہونا لازم آتا ہے، جیسا کہ حضرت حکیم الامتؒ نے بھی اقرار فرمایا ہے۔

-خاص طور پر جب یہ تعبیر کسی عامی کے سامنے آئے گی تو وہ اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نہیں نکال سکتا جو اوپر بیان کیا گیا، کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر جگہ موجود ہے، اور ہر شئ میں موجود ہے۔

-عوام تو جہالت کی کسی حد تک بھی جاسکتے ہیں، لیکن دارالعلوم کے فتاویٰ میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کے لحاظ سے جگہ میں موجود نہیں، کہ کم از کم ہم علماء ہی بابت رائے قائم کرلیں کہ وہ عقیدہ کی حقیقت سے تو واقف ہیں گو کہ لفظی خطا فاحش میں ہیں، حالانکہ یہ بات اجماعی عقیدہ ہے کہ بذاتہ ہر جگہ موجود نہیں۔

-اس تعبیر پر وہ اعتراض بھی لازم آتا ہے جو امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قطعی الدلالۃ نصوص میں اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کے اندر کے مشتملات اور موجود چیزوں کو اپنی ملکیت فرمایا ہے؛ کما قال تعالیٰ: قل لم ما فی السمٰوٰت و الارض، قل للہ (انعام: ۱۲)، لہ ما فی السمٰوٰت و ما فی الارض و ما بینھما و ما تحت الثریٰ (طٰہٰ: ۶) (اللہ تعالیٰ جسم تو نہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے شئ ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں) چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ آسمان و زمین میں موجود چیزوں میں ہوئے تو یہ لازم آئے گا کہ وہ اپنے آپ کے مملوک اور اپنے ہی مالک ہیں-نعوذ باللہ من ذلک- اور ظاہر ہے کہ یہ ممتنع و ناممکن ہے۔ (تفسیر رازی تحت قولہ تعالیٰ: وھو اللہ فی السموات، سورہ انعام)

☆ اس باطل تعبیر پر سب بڑا جو اعتراض ہوتا ہے کہ جب ہر جگہ ہے تو غیر مناسب چیزوں کے اندر بھی موجود ہوا، اس کے جو جوابات غیر مقلدین کو سامنے رکھ دیئے جاتے ہیں، سن کر روح کانپ جاتی ہے، کہ وہ نادانستہ اپنے ہی امام کو اس کٹگھرے میں لاکھڑا کر رہے ہیں، یہ بھی کہتے سنا کہ بت و نجاسات میں ہونے کا اعتراض وہی لوگ کرتے ہیں جن کے دماغ میں خباثت ہے-استغفر اللہ العظیم- اور یہ اعتراض اس تعبیر پر امام احمد، امام اشعری اور امام ماتریدی سمیت تمام اکابر اعلام امت (سب کے حوالہ آگے درج ہیں) نے کیا ہے، مجھے کوئی بتائے گا کہ ان کے دماغوں میں کیا تھا؟

☆ کبار متکلمین نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ اصل و حقیقت تو یہ ہے کہ معیت ذات کی طرح معیت وصفی (علمی و قدرتی) نہ کہی جائے، یعنی یہ بھی نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم ہمارے ساتھ ہے یا صفات کے لحاظ سے وہ ہمارے ساتھ ہے، اس میں بھی خرابی لازم آتی ہے۔

ایک مفسدہ یہ بھی واقع ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں صفات باری نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات، پھر اگر یہ کہا جائے کہ اللہ کی صفتِ علم ہر جگہ ہے تو سوال ہوگا کہ ذات کے ساتھ ہے یا نہیں، ذات تو ہر جگہ نہیں، اس پر اجماع ہے، صفت ذات سے جدا ہو نہیں سکتی، یہ عقلاً و نقلاً طے شدہ امر ہے۔

وقالت المعتزلة: إنه بكل مكان بالعلم لا بذاته... الى... وكذا قول من قال: إنه بكل مكان بالعلم لا بذاته باطل ايضاً، لأن من يعلم مكانا لا يصح أن يقال هو في ذلك المكان.

(البدایۃ من الکفایۃ فی الھدایۃ فی اصول الدین، امام نور الدین صابونی، دار المعارف مصر، ۴۴، ۴۶، ۴۷)

یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم ہمارے ساتھ ہے، بھی درست نہیں، اس بھی خرابی لازم ہے، کہ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کی صفت علم ہر جگہ ہوئی تو وہ خود بھی منجملہ ایک معلوم ہوگی، اور مخلوقات کی طرح۔

(الثالثة) قوله لهبط على الله، قال أبو عيسىٰ: على علم الله، وإن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شئى في كل موضع. (عارضۃ الاحوذی، ماجاء فی تفسیر سورۃ الحدید، علامہ ابن العربی، ۱۲/ ۱۸۴)

ومايقوله المعتزله وعامة النجارية: انه تعالىٰ بكل مكان بمعنىٰ العلم والقدرة والتدبير دون الذات، فهذا منهم خلاف في العبارة فامافي المعنىٰ فقد ساعدناهم انه عالم بالامكنة كلها وكلها تحت تدبيره غير ان بهم غنية عن اطلاق هذه العبارة

الوحشية فی هذا المراد ومن الذی اضطرهم الی اطلاق هذه العبارة التی ظاهرها یوجب ماهو کفر وضلال، وای ضرورة دعتهم الی ذلک ولم یرد به نص لافی الکتاب ولافی الاحادیث المشهورة، فان الواجب علینا عندانعدام النص صیانةً هذا المعنیٰ عن هذا اللفظ الوحش وبالله النجاة والمعونة. (تبصرۃ الادلۃ، ابوالمعین نسفی، م: ۵۰۸ھ، ط: انقرہ ترکی سن ۱۹۹۳ء ص ۲۲۶)

وقول المعتزلة والنجاریة: انه تعالیٰ بکل مکان بالعلم والقدرة والتدبیر دون الذات، باطل؛ لان من یعلم مکانا لایقال انه فی ذلک المکان بالعلم، ثم المعتزلة یقولون: انه عالم لذاته وعلمه ذاته، فکان قولهم: انه بکل مکان بالعلم لابذاته، کقولهم: انه بکل مکان بذاته لابذاته.

(شرح العمدۃ فی عقیدۃ اہل السنہ والجماعۃ، المسمیٰ: الاعتماد فی الاعتقاد، المتن والشرح للمصنف، ابوالبرکات عبداللہ النسفی، ط: مکتبہ ازہریہ للتراث مصر، ۱۶۹)

ابوالمعین نسفی جو امام ماتریدی کے سب سے بڑے ترجمان سمجھے جاتے ہیں، جن کے حوالے خود متن عقائد نسفیہ میں بھی موجود ہیں، صاحب تحفۃ الفقہاء بھی ان کے شاگرد ہیں، نیز ابوالبرکات نسفی دونوں ہی محقق حنفیہ وماتریدیہ اور متکلمین کی فہرست کے اولیں ناموں میں سے ہیں اور دونوں ہی فرماتے ہیں کہ یہ کہنا بھی باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ ہمارے درمیان موجود ہے، وجہ بالکل ظاہر ہے کہ جہاں ذات ہے وہاں صفات، اور جہاں صفات وہاں ذات، دونوں کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو منقول ہے، اس میں بھی اس کا اشارہ ملتا ہے، کہ مکان میں وجود ذاتی ہے اور نہ صفاتی:

أخرج البیهقی فی الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال فیها: عالم بکم أینما کنتم. (روح المعانی)

ان عبارات سے معلوم کہ ''اللہ ہر جگہ ہے'' یہ معتزلہ جیسے فرق باطلہ کی وضع کی گئی تعبیر ہے، اگر چہ بہ تکلف یہ معنیٰ لئے جائیں کہ ذات نہیں بلکہ علم مراد ہے، لیکن نفس تعبیر تو موہم اور مبہم ہے ہی، اور پھر ہم ایسی تعبیر کو استعمال ہی کیوں کریں جو نہ قرآن کی ہے، اور نہ حدیث کی، جب کہیں کہی بھی جائے تو صفاتی ضروری کہ ذات مراد نہیں۔

☆ امام ابوالمعین نسفیؒ کے کلام (آگے جاراللہ زمخشری کی عبارت بھی آئے گی) کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ''کلمۃ باطل ارید بہ الحق'' کی قبیل ہے، خوارج ''کلمۃ حق ارید بہ الباطل'' کے شکار تھے، ان کی تعبیر تو حق تھی، تو کیا عقیدہ اہل السنہ ایسا پیچیدہ گرہ اور نا سلجھی گتھی ہے کہ کلمات کے سمندر میں بیان حق کے لئے ایک عدد تعبیر حق میسر نہیں؟

☆ اللہ تعالیٰ کو بذاتہ ہر جگہ کہنا باری تعالیٰ کی مخلوق وحادث سے تشبیہ وتمثیل لازم آتی ہے، کیونکہ بندے بھی بذاتہ مکان میں موجود ہیں، اور اس قول کے مطابق باری تعالیٰ بھی مکان میں بذاتہ موجود ہے، اور مشابہت ظاہر ہے کہ ناجائز اور حرام ہے۔

کما ان المشابهة اتفاقهما فی الکیفیة. (الکلیات، ابوالبقاء الکفوی، مؤسسۃ الرسالۃ ۱/ ۸۴۳)

فالمشابهة فهی اتحاد فی الکیفیة. (الملل والنحل، فی الالٰہیات، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی، موسسۃ الحلبی، ۲/ ۲۵)

☆ ہمارے علماء احباب جن سے اس مسئلہ میں گفتگو ہوئی، جب ان کے سامنے اقوال مذہب رکھے گئے یا دیگر دلائل پیش کئے تو جواب نہ دے کر انہوں نے الٹا یہ سوال کیا کہ اگر یہ نہ کہا جائے تو کہا کیا جائے؟ اس سے زیادہ کسی اور تعبیر میں اللہ کی وسعت واحاطہ کو بیان نہیں کیا جاسکتا، اگر اسے باطل کہا جائے تو اس کا متبادل بھی بتائیں؟

پہلی بات تو یہ کہ لفظ ''این'' کے ذریعہ سے ذاتِ باری کا سوال کرنا ہی جائز نہیں، اس پر اصرار فقط موجودہ سلفیہ کو ہی ہے، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں:

فان ادراک العقول لاسرار الربوبیة قاصر فلایتوجه علی حکمه لم ولاکیف، کما لایتوجه علیه فی وجوده این وحیث. (فتح الباری، باب مایستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم، ۱/ ۲۶۶)

(مزید تفصیل ودلائل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب: ''اللہ تعالیٰ بغیر جہت اور مکان موجود ہے''، ص ۳۱۳، مولانا اعجاز اشرفی صاحب، فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور)

این اور کیف دونوں مخلوق کی صفات کے سوال کے لیے ہیں، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں:

الجواب: قولنا فی امثال تلک الآیات: انا نؤمن بھا، ولا یقال کیف. (المھند علی المفند، سوال ۱۳، ۱۴)

حضرت تحریر فرماتے ہیں کہ کیف کا سوال ہی جائز نہیں، یہی سلف کا مسلک ہے، یہ کہنا کہ کیفیت مجہول ہے، یا ہمیں معلوم نہیں، اس سے اس کے وجود کا انکار نہیں بلکہ اثبات ہوتا، کیونکہ عدم علم عدم وجود کو مستلزم نہیں، جب باری تعالیٰ کیفیات و کیف سے منزہ ہے۔ دارالعلوم کے فتاویٰ میں متعدد جگہ یہ بات آئی ہے کہ کیفیت مجہول ہے، یا اسی جیسے کلمات ہیں، دلیل میں امام مالک کا قول نقل کیا جاتا ہے: ''والکیف مجھول'' حالانکہ اس میں متناً سقم عرض کیا گیا، اور سنداً یہ ثابت ہی نہیں، مضطرب ہے، سند صحیح سے جو ثابت ہے وہ ''والکیف غیر معقول'' ہے:

اخرج اللالکائی فی کتاب السنة من طریق الحسن البصری عن امه عن ام سلمة رضی اللہ عنہا انها قالت: الاستواء غیر مجهول، والکیف غیر معقول، والاقرار به ایمان، والجحود به کفر، ومن طریق ربیعة بن ابی عبدالرحمن انه سئل کیف استوی علی العرش؟ فقال: الاستواء غیر مجهول، والکیف غیر معقول، وعلی الله الرسالة، وعلی رسولنا البلاغ، وعلینا التسلیم.

واخرج البیهقی بسند جید عبدالله بن وهب قال: کنا عند مالک فدخل رجل، فقال: یاأباعبدالله! الرحمن علی العرش استوی، کیف استوی؟ فاطرق مالک فاخذته الرحضاء ثم رفع رأسه، فقال: الرحمن علی العرش استوی، کما وصف به نفسه، ولا یقال کیف، وکیف عنه مرفوع وما اراک الا صاحب بدعة، اخرجوه. (فتح الباری، باب وکان عرشہ علی الماء، ۱۳/ ۴۱۷)

وقول القائل: ''این هو؟'' سوال عن مکان، وقد بینا انه تعالیٰ عن ذلک، ولا یوصف الله سبحانه بالاتصال بالاشیاء ولا الانفصال، ولا بالحلول فیها ولا بالخروج منها من جهة المسافة علی ماهو؛ لان الله تعالیٰ کان ولا مکان ولا غیره فمحال انتقاله مما کان علیه بکون غیره لما مر بیانه. (کتاب التوحید، مسالة نسبة الماهیة والکیفیة والقرب الی اللہ تعالیٰ، امام ابومنصور ماتریدیؒ، ۱۷۴)

چونکہ غیر مقلدین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ عرش پر ہے، اس لئے وہ نہایت شد و مد کے ساتھ اس کا اثبات کرتے ہیں کہ ''این اللہ'' کے ذریعہ ذات باری کا سوال کرنا مشروع ہے، جب کہ حقیقت وہ ہے جو ابن حجرؒ و دیگر علماء حق نے نے بیان کی ہے کہ این سے سوال مکانی اور اینی چیز کا ہوتا ہے، اور جب اللہ تعالیٰ این و مکان سے منزہ ہے تو اس سے سوال کا کوئی مطلب نہیں، الا یہ کہ مکان نہیں مکانت اور مرتبہ کا سوال ہو تو جائز ہے، جیسا کہ حدیث جاریہ منقول ہے۔

دوسرے یہ کہ جب معقول جواب بتا بھی دیا تو اول تو وہ اس بات پر راضی نہیں کہ بذاتہ کی ہر جگہ سے نفی کریں، اور نہ ہی اس پر کہ اس تعبیر کو باطل کہا جائے، جس کی وجہ بندے کے خیال میں صرف یہ ہے کہ چونکہ ہمارے بڑے علماء کی کتب میں یہ موجود ہے اس لئے وہ اسے منکر نہیں سمجھتے، اگر چہ اکابر ماتریدیہ واشاعرہ اس کا معقول رد کریں، تو کرتے رہیں لیکن یہ ان کے لئے دلیل نہیں۔

تحقیقی جواب اس اعتراض کا علامہ محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ کی کتاب ''علم الکلام'' سے ملتا ہے:

''پس جب انسان باوجود ہر وقت کے مشاہدہ کے اپنی حقیقت پر مطلع نہ سکا تو اس وراء الوراء ثم وراء الوراء کی حقیقت پر کیسے مطلع ہو سکتا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ احمد بن مسکویہؒ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ سبحانہ کی معرفت ایجابی و اثباتی طریقہ سے ناممکن ہے، ایجابی اور اثباتی طریقہ سے معرفت کی صورت یہ ہے کہ اس شئی کی حقیقت یا صفت بیان کر دی جائے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور کنہ کو کون بتلا سکتا ہے، رہی صفات تو یہ انسان ضعیف البیان قاصر اللسان کہاں خداوند عالم کے اوصاف اور محامد بیان کر سکتا ہے۔

البتہ جو صفات ممکنات اور مخلوقات میں صفات کمال سمجھی جاتی ہیں انہی کو اپنی بساط اور مقدور کے موافق خداوند عالم کے لئے ثابت کرے گا، اور ظاہر ہے کہ وہ ذات مقدس ان صفات سے کہیں اعلیٰ و اشرف ہے۔ کما قال تعالیٰ: سبحٰنه وتعالیٰ عما یصفون. (القران ۶/ ۱۰۰)

اس لئے کہ بندوں میں جوصفات کمال ہیں وہ سب اسی کی پیدا کی ہوئی ہیں اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خالق اور مخلوق میں مشابہت اور مماثلت ناممکن ہے،لہٰذا اس خداوند قدوس کی صحیح معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ بے مثل اور بے چون چگوں ہے۔ کما قال تعالیٰ:لیس کمثلہٖ شئی.(القرآن:۴۲/۱۱) ترجمہ:کوئی شئی اس کے مانند نہیں۔

خدا کے جاننے کا سب سے بہتر طریق یہی سلبی طریق ہے،ایجابی اور اثباتی طریق میں اندیشہ ہے کہ تنزیہ کا حق ادا نہ ہو۔واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم(کذافی الفوز الاصغر:صفحہ ۲۶،فصل ثامن)''(علم الکلام،۱۷۷،۱۷۸ط:زمزم پبلشرز کراچی)

حضرت علامہ کے تفصیلی کلام سے جو جلیات خلاصہ کے طور پر نکلتے ہیں:

-اللہ تعالیٰ کی وسعت وعظمت کا لامتناہی ہونا ایجابی نہیں بلکہ سلبی طریقہ پر بیان کرنا زیادہ موزوں ہے(وہ الگ بات ہے کہ فی نفسہ وہ تعبیر کیا حکم رکھتی ہے)

-ایجابی طریقہ پر سمجھنا سمجھانا ناممکن ہے تو اس سے حتی الامکان گریز ہی بہتر ہے۔

-ذرا غور وتدبر کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی وہ اساس وبنیاد ہے جس پر اس تعبیر کا بطلان ہوتا ہے،وہ اس طرح کہ اس تعبیر ''اللہ ہر جگہ ہے'' میں اللہ تعالیٰ کے لئے''ہر جگہ'' کا اثبات ہے، جسے اللہ کی تعریف وتوصیف سمجھا گیا،جب کہ یہی نقص ہوگیا کیونکہ اس میں اس کی ذات کی تحدید ہوگئی اور وہ ہر جگہ ہونے تک رہ گئی،غیر محدود نہیں رہی۔

☆ علامہ کاندھلوی کے کلام سے معلوم ہوا کہ ایجابی طریقہ کے بجائے سلبی تعبیر بہتر ہے،تو اسی کے مطابق جو مناسب ہوں تعبیر استعمال کی جاسکتی ہے، اپنی ناقص فہم وکم مایئگی کے مطابق یہ چند جملے بھی سمجھ میں آتے ہیں،جو عربی تعبیروں کا ترجمہ یا مستفاد ہیں اگر سوال کیا جائے ''اللہ کہاں ہے'' تو جواب ہوگا:

-اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے۔ -اللہ تعالیٰ موجود ہے،مکان سے پاک ہے۔

-اللہ تعالیٰ مکان کے پیدا کرنے سے پہلے بھی موجود تھا،اب بھی ہے۔

-جیسے تمام مخلوق اور اماکن کو پیدا پیدا کرنے سے پہلے تھا،اب بھی ویسے ہی ہے۔

-اللہ تعالیٰ موجود ہے،لیکن اس کا وجود انسان یا مخلوق جیسا مکانی نہیں۔وماإلیٰ ذلک

☆ مفوضہ ومؤولہ تمام کا متفقہ قول ہے کہ تمام صفات کمالیہ باری تعالیٰ کے ثابت ہیں،اور تمام نقائص باری تعالیٰ سے منتفی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ صفت کمال ہے یا نقص؟

اس کی تفصیل کی جائے تو دو باتیں سامنے آتی ہیں:ایک اللہ تعالیٰ کا ہر جگہ ہونا،دوسرے قرب ومعیت کا ذاتی ہونا۔

یہ دونوں ہی باتیں نقص پر دلالت کرتی ہیں،ہر جگہ ہونا اس لئے کہ جگہ جتنی بھی ہیں سب اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں،اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے تو حرکت وانتقال کی نسبت لازم آتی ہے،کہ جب مکان وجود میں آیا تو اس میں آگئے،تعالی اللہ عن ذلک۔

رہا ذاتی قرب ومعیت تو قرآن پاک میں استواء کی آیات صریح موجود ہیں،امت کا استواء کے عقیدہ پر اتفاق ہے،کیفیت اسی کو معلوم ہے،اور شاہانہ معیت کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ یہ کہا جائے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں،اس سے بادشاہ کا عوام کے ساتھ آکر رہنا ضروری نہیں بلکہ یہ اس کی شاہانہ شان کے منافی ہے، نیز اہل تقرب کو جو قرب حاصل ہوتا ہے تو کیا وہ بادشاہ کے ساتھ خلوت وجلوت میں ہمہ وقت ساتھ اور مل کر رہتے ہیں؟ ہر گز نہیں، بلکہ تقرب ایک اعزاز ہے،جو ملوک کی طرف سے مقربین کو حاصل ہوتا ہے،اگر ذاتی قرب مراد ہو تو یہ مقربین کا تو فخر ہوگا لیکن بادشاہ لئے عیب کہ ہر وقت اس کے ساتھ نااہلوں کا جمگھٹ موجود رہتا ہے۔

یہ دنیاوی بادشاہوں کا حال ہے،جن کے ساتھ ذاتی قرب ومعیت ممکن نہیں ہوتا جب کہ بادشاہ اور مقربین سب ایک ہی جنس مخلوق ہیں،تو باری تعالیٰ جو مثال ومثیل سے پاک ہیں کیونکر مانا جاسکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو قدرت حاصل ہے، بادشاہ پر قیاس درست نہیں، تو ہم کہیں گے، بالکل درست نہیں، ہمارا استدلال یہ نہیں کہ دونوں بادشاہ ایک جیسے ہیں، نعوذ باللہ، بلکہ اس بات سے ہے کہ دنیا کے بادشاہ ممکنات اور حادث ہیں، تب تو ان کی معیت وقرب ذاتی میسر نہیں، تو واجب الوجود اور ممکن میں معیت وقرب ذاتی کیونکر ممکن ہو سکتا ہے؟

چند اردو فتاویٰ پر ایک اصولی جائزہ

یہاں چندان فتاویٰ کا ذکر کرنا ضروری ہے جس پر اس مسئلہ کا مدار ہے، موجودہ فتاویٰ میں انھیں کا حوالہ بھی آتا ہے فتاویٰ دارالعلوم میں ہے:

سوال: خدا تعالیٰ کی ذات وصفات کے بندہ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ سب جگہ موجود ہے، کوئی خاص جگہ اس کے قیام کی نہیں ہے۔

الجواب: عقائد مندرجہ بالا موافق اہل سنت والجماعت ہیں ۔ھکذا فی شرح العقائد (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۱۸/ ۱۰۶)

مذکورہ فتویٰ میں کوئی کلامی عقائدی جزئیہ درج نہیں، حاشیہ پر درج ہے:

ولا یتمکن فی مکان؛ لان التمکن عبارۃ عن نفوذ بعد فی آخر متوھم، الخ (شرح العقائد النسفیہ ۳۹،۴۰) (حاشیہ صفحہ بالا)

جس عبارت میں تمکن کی صراحتاً نفی ہے اسی کو تمکن کی دلیل میں درج کیا گیا ہے، شرح عقائد کی عبارت میں کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن اور وقوع پذیر نہیں، ''مکان'' عبارت میں واحد آیا ہے، اس کا مطلب شاید یہ نکال لیا گیا کہ ایک جگہ میں تو نہیں، لیکن تمام جگہوں میں ہے، لیکن استحالہ در استحالہ ہے جیسا کہ امام رازی نے نقل کیا ہے، نیز اس عبارت سے استدلال بالکل بھی درست نہیں، مکان نکرہ ہے جو نفی کے بعد آیا ہے، نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، اور اگر عموم مراد نہ لیا تو نفی خاص مکان سے ہوگی، مطلب ہوگا کہ کسی مکان میں ہے، کسی میں نہیں، ظاہر ہے کہ یہ لسانی قاعدہ اس کی موافقت نہیں کرتا۔

اس فتویٰ کے بعد دو تین فتاویٰ مسلسل اسی مسئلہ پر ہیں، وہاں بھی یہی جواب ہے، لیکن کوئی تحقیق نہیں فرمائی ہے جسے بنیاد مان کر اس قول کو ایک خاص رائے مانا جائے، نیز ایک جواب میں ہے:

> ''اللہ تعالیٰ کسی چیز میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے، مگر وہ سب کے ساتھ ہے، اور سب کے نزدیک ہے، اور سب کو محیط ہے، لیکن کیفیت اس کے قرب ومعیت واحاطہ کی ہم نہیں سمجھ سکتے۔'' (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، فتویٰ نمبر: ۱۰۰، ۱۸/ ۱۰۷)

اس میں نزدیکی کو مجمل بیان کیا گیا ہے، جو مکانی ہو تو غلط ہے، اور اللہ تعالیٰ کے عالم قادر ہونے کو مراد لیا جائے تو درست ہے، نیز قرب ومعیت کو متشابہ کہا گیا ہے۔

فتاویٰ محمودیہ کے فتویٰ (نمبر ۶۸، ۱/ ۲۴۴) میں بھی یہی ہوا کہ استشہاد میں عبارت درج ہے''**ولا یتمکن فی مکان**'' اور اس سے استدلال کیا گیا ہے ہر جگہ ہونے پر۔

محمودیہ کے دوسرے فتویٰ (نمبر ۹۸۹۰، ۲۱/ ۳۴) پر بھی کچھ ایسا ہی ہے، وہاں سوال کیا گیا ہے کہ ہر جگہ حاضر وموجود ہونا معتزلہ کا عقیدہ ہے، اور اہل السنہ کا عقیدہ علم وقدرت تک ہے، لیکن اس کے جواب میں بھی فتویٰ میں کوئی ایک عبارت یا کوئی تحقیق نہیں۔

البتہ اتنی وضاحت ہے کہ اللہ تعالیٰ مثل ہَوا کے نہیں، لیکن ہیں ہر جگہ، بات اس سے بھی حل نہیں ہوتی، کیونکہ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر ہوا جیسا نہیں، تو ہے کیسا؟...... اس کی کوئی وضاحت نہ ہے اور نہ ہو سکتی ہے، اس لئے جواب یہی ملے گا کہ کیف واین، کیوں اور کیسا کا سوال اللہ کے بارے میں کرنا درست نہیں...... بالکل یہی بات ہے کہ اللہ کی ذاتیات کے بارے میں کیفیت واینیت کے سوال غلط ہیں، لیکن اول وہلہ سے اسے کیوں نہیں مان لیا جاتا، جہاں سے نص آئی وہی سے کہہ دیا جائے کہ اس کی کیفیت وصورت اللہ کے علم میں ہے، لیکن نص کے ایک معنیٰ نکال کر بیان کر دینا پھر کہنا کہ اب اس کے آگے سوال کرنا ممنوع ہے، یہ علم کلام میں منقول نہیں۔

سید الطائفہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا ایک خط:

مولانا گھمن صاحب نے حضرت گنگوہی کی ایک عبارت- جو ایک مرید کے احوال پر تحریر کیا ہوا خط ہے- کو اس تعبیر کے جواز پر پیش کیا ہے، حضرتؒ

فرماتے ہیں:

خلاصہ یہ کہ پہلے تو فقط یہ بات تھی کہ اسم کا نور محیط ہوتا ہے، اب لفظ اللہ کے ساتھ یوں تصر کرو کہ ذات اللہ تعالیٰ کی محیط ہے، ''وھو بکل شئی محیط'' خود ثابت ہے، اور نور لطیف جو مخیل ہو اس کو مخیلہ میں نور ذات ہی تصور کرو، صفات اگر خود بخود خیال میں آویں، آویں، مگر تم نظر قصدی ذات کی طرف رکھو،...... جب خیال ذکرِ ذات قائم ہو جائے تو زبان اور انفاس کی کسی کو ضرورت نہیں،...... حق تعالیٰ باوجود وراء الوراء کے قریب عبد کے ہے، ''وھو معکم أینما کنتم'' ایسے تشاوش کی ضرورت نہیں، اور معکم علم سے معیت تعبیر کرنا کچھ حاجت نہیں، ھو ضمیر ذات ہے، جہاں علم وہاں ذات، پس تکلف کی کیا حاجت ہے؟ حق تعالیٰ فوق تحت سے بری ہے، فوق اور تحت ہر جا موجود ہے، عروج روح وقلب کا فوق کی جانب اس خیال سے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ فوق العرش ہے، نہیں، سب جگہ ہے، قلب مومن کے اندر بھی ہے، پس فوق کا خیال مت کرو۔ (مکاتیب رشیدیہ ۴۲)

تبصرہ وتحقیق: گفتگو کا محل ومحمل صاف ہے کہ ایک مسترشد کو ذکر ذات کی تلقین کی جارہی ہے، چونکہ مخاطب ذی علم ہیں، نصوص ظاہریہ پر ناخواہی خیال جاکر ذات پاک کا تصور باندھنا مشکل ہورہا ہے، جب کہ ذکر ذات کا قلب میں قائم ہوجانا سلوک میں گویا ایک مرحلہ ومنزل ہے، صفات اگرچہ حق ہیں لیکن تابع ہیں، ذات ہی اصل ہوتی ہے، چنانچہ اس عارضہ اور خیالی مانع کے دفع کرنے کی ترکیب تحریر فرمائی کہ جو از قبیل مراقبہ ہے کہ کسی نص سے ذہن میں تشویش وتردد واقع ہو تو مثلاً ھو ضمیر ذات ہے، اس پر نظر کرکے معیت علمیہ وغیرہ سے ذہن کو پھیرنا ممکن ہے، اور ذات پر قلب ونظر مرکوز کرنا نہایت آسان ہے، کیونکہ جو بھی نص ہیں ذات وصفات میں سے کسی ایک پر بھی صریح ہوں تو بھی ایک دوسرے کو مستلزم ہیں، ذات صفات کو، صفات ذات کو۔

اگر یہ معنی نہ لئے گئے تو خرق اجماع لازم آتا ہے، ابوحیان اندلسی نے البحر المحیط میں، ابن جزی نے التسہیل میں، آلوسی نے روح المعانی میں اور حافظ ابوعمر ابن عبدالبر نے اس کے علاوہ بھی متعدد علماء امت نے آیت: وھو معکم اینما کنتم کے متشابہ ہونے کے سبب ذاتی معیت نہ ہونے پر قولاً اجماع نقل کیا ہے، اور دیگر تمام مفسرین نے اسی طرز کو اپناتے ہوئے اسی اجماع کے مطابق تفسیر کی ہے، معیت ذاتیہ سے تفسیر نہیں، جو عملی اجماع ہوا۔

یہ نتیجہ ہے ایک کلام کو اس کے حقیقی موقع ومحل سے ہٹانے کا، باب تصوف میں اس ذاتی توحید کی کیا حیثیت ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام میں آتا ہے۔

شارح دیوبندیت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کے مسلک کی تحقیق

حکیم الامت حضرت والا تھانوی -نور اللہ مرقدہ ونفعنا بعلومہ- کی ایک عبارت کو بلفظہٖ تو کہیں بمعناہ دار العلوم کے فتاویٰ میں متعدد جگہ استعمال کیا گیا ہے، خاص طور پر اسی مسئلہ میں (ملاحظہ فتویٰ آئی ڈی: ۵۶۰۵۸)، اس لئے اس کی حضرت کی بیان کردہ تشریح، فکری تراجع اور تحقیقی ادوار پر نظر کرنا از حد ضروری ہے، بغیر اس کے صرف اس ایک جملہ کو بنیاد ماننا لحن جلی ہوگا، خصوصاً جب حضرت کا قول مسلک دار العلوم کا ایک ستون ہے، نیز تاکہ ان کے اقوال سے استفادہ واستمداد اور واستدلال بھی درست ہو سکے، بیان القرآن میں استواء علی العرش کی لکھی گئی حضرتؒ کی تفسیر پر ایک اشکالی استفتاء کے جواب میں رقمطراز ہیں:

الجواب: میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں، مگر کنہ ان کی معلوم نہیں، اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا، وہ حقیقت کے منکر نہیں۔ الخ (امداد الفتاویٰ، جدید ۱۲/ ۱۲۷ و ۱۲۸)

سوال بیان القرآن میں درج ایک آیت کی تفسیر پر ہے، بیان القرآن کی باقاعدہ تکمیل ۱۳۲۵ھ کے نصف کی ہے، مذکورہ بالا سوال وجواب پر ''۲۱ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ (النور ماہ رجب ۱۳۴۹ھ)'' بعینہ تاریخ رقم ہے، فتاویٰ وتفسیر دونوں میں حذف وترمیم اور ترجیح الراجح کا سلسلہ بعد تک بلکہ اخیر حیات تک رہا، پھر رسالہ ''تمہید الفرش فی تحدید العرش'' کی تالیف کا زمانہ ان دونوں تاریخوں کے بعد کا ہے، اس رسالہ میں سابقہ متعدد فتاویٰ ومضامین کی بھی تنقیح وتحقیق کی گئی ہے، مرقومہ بالا فتویٰ کا حوالہ بھی درج ہے (دیکھئے: امداد الفتاویٰ جدید محقق ۱۲/ ۱۴۵)

اور رسالہ تمہید الفرش کے ختم پر مکتوب ہے: ''ولیکن ہذا آخر المقالۃ، وبہ تمت الرسالۃ للرابع والعشرین من ربیع الثانی ۵۱ھ ہجرۃ سید المرسلین''۔

تو یہ رسالہ ربیع الثانی ۵۱ ہجری کا ہے، اس کے بعد ایک اور اضافی والحاقی تحریر حضرتؒ کی موجود ہے، جو ان سب کے بعد کی ہے، رسالہ ''التواجہ بما

یتعلق بالتشابہ" اس رسالہ میں حضرت نے اپنے اس قول کہ "میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں" کی توضیح بلفظ خود فرمائی ہے:

(متشابہات) ذات معانی متعددہ اگر کسی معنیٰ کو ترجیح نہ دی گئی ہو، اگر اس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں، جیسے: استواء، جب کہ اس کا نہ ترجمہ کیا جاوے، نہ اس سے اشتقاق کیا جاوے، البتہ دفع ایہام معنیٰ متبادر متعارف مستحیل کے لئے اس قید کا بڑھا دینا احتیاط ہے: "استواء یلیق بہ" (اللہ تعالیٰ کے لئے استواء ثابت ہے جیسا اللہ کی شایان شان ہے) جیسا جمہور مفسرین کا صنیع ہے، اور یہی محمل ہے قول ائمہ کا: الاستواء معلوم، الکیف مجهول، والایمان به واجب، والسوال عنه بدعة، اور اگر (متشابہ) لفظ غیر منصوص سے تفسیر کی جائے، تو اس میں دو مسلک ہیں، ایک سلف کا وہ یہ اس کو معنیٰ حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے، خواہ اس معنیٰ کی تعیین دلیل قطعی سے ہو، خواہ دلیل ظنی سے، مثلاً کسی نے اس (استواء) کی استقرار سے تفسیر کی، کسی نے علو سے، کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے، یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں ۔ کما یظهر من کتب اللغة وتفسیر الطبری فی قوله تعالیٰ ثم استویٰ الی السماء - اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں، گو تعیین ظنی ہے، لیکن ہر ایک ہر قول میں محمل حقیقی معنیٰ ہیں، اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور ان سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع وبصر کا سا ہوگا، یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتبار واجب ہوگا: لا کاستقرارنا المستلزم للمادیة، ولا کعلونا المقتضی للجهة، ولا کاستیلائنا المسبوق بالعجز، ولا کاقبالنا المسبوق بالادبار۔

اور ان سب معانی حقیقیہ لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام مأمور بہ ہے، اور ظاہر ہے کہ عجم کو تبلیغ بدون ترجمہ کے نہیں ہو سکتی، اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو، حالانکہ وہ اصل مسلک ہے، پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے، اور استواء کا جب ترجمہ ہوگا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہوگا، پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی بجائے استویٰ سے تعبیر کرنے کے ہوگا، اور استویٰ لا کاستوائنا بالاتفاق مسلک سلف کا ہے، اسی طرح دوسری تفسیر مذکورہ مع القید بھی، البتہ خود لفظ استویٰ کا محفوظ رکھنا اسلم واحکم ہے، جب کہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو، غرض مترادفات سب ایک ہیں۔

(رسالہ کے اختتام پر تاریخ درج ہے: "مرقوم در م جمادی الاولیٰ، یوم الجمعہ ۱۳۵۲ھ تمت رسالۃ التواجہ")

(رسالہ: التواجہ، ملحقہ بوادر النوادر، ص ۷۵۳، بیان القرآن، آل عمران آیت نمبر: ۷، ط رحمانیہ لاہور)

پھر کچھ ہی ماہ بعد اس سلفی مسلک کی مزید تنقیح کے لئے اس رسالہ کا ضمیمہ تحریر فرمایا، اس میں اس مسلک کی دو تشریحیں ذکر فرمائی ہیں:

تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوام سے - والقائلون بہ ھم الاقلون (اس کے قائل افراد کم ہیں) - یہ معلوم ہوتی ہے، کہ مراد تو معنیٰ حقیقی ہیں، مگر اس کی کنہ معلوم نہیں، پس تفویض نفس معنیٰ میں نہیں، صرف کنہ میں ہے، .... اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہؒ کا یہی قول ہے، اور جہاں اس معنیٰ حقیقی پر کوئی استحالہ لازم آتا ہو وہ مطلقاً اس کو اس معنیٰ کے لوازم میں سے نہیں مانتے، بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم مانتے ہیں (اگر وہ چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو تبھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہوگی، ورنہ نہیں)۔

اور بعض اقوام سے - والقائلون ھم الاکثرون (اسی کے زیادہ تر لوگ قائل ہیں) - یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے، یہی متعین نہیں کہ حقیقی مراد ہیں یا مجازی مراد ہیں، دونوں محتمل ہیں، بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو، وھو ظاہر قول مالک: ...... پس اس (دوسری) تفسیر پر بعض محدثین مذکورین (پہلی تفسیر میں) کا قول تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے، بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے، بلکہ عامہ خلف کا مسلک ان محدثین (جو معنیٰ حقیقی لغوی پر جازم ہیں) سے اقرب الی النصوص ہے، کیونکہ یہ (خلف) جازم نہیں، جزم میں مفوض ہیں، بلکہ ظان بھی نہیں .... سو متشابہ میں احتمال کو ایسے ظن تک (جو جزم اور یقین کے قریب ہو) کبھی نہیں پہنچاتے، اور محدثین جازم ہیں، جزم میں مفوض نہیں۔

اور (تفسیر ثانی) اسلم بھی ہے، کیونکہ انھوں (خلف) نے یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے، اور یہ مقصود حاصل بھی ہوگیا اور محدثین کو تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی، نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی، بلکہ اس تعیین میں عوام کا

اشکال وخلجان قوی ہوگیا، پس انھوں (محدثین یا سلفیہ) نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔"اھ (التواجہ ملحقہ بوادر النوادر، ص ۷۵۶)

حضرت جو تشریح فرمارہے ہیں، بغور اور تدبر دیکھا جائے تو اس کا قائل اہل السنہ والجماعہ میں سے کوئی نہیں، اس کے صرف ظاہریہ ہی قائل ہیں، نیز امام ابن تیمیہؒ کا مسلک بھی یہی ہے جو خود حضرت نور اللہ مرقدہ نے سلف کی تشریح اول میں درج فرمایا ہے، اب جب یہ کہا جائے کہ نصوص اپنے ظاہر پر ہیں تو استویٰ کو بھی بذاتہ ماننا پڑے گا، جس طرح معیت کو بذاتہ مانا گیا ہے، کیا دارالعلوم کا یہی فتویٰ ہے؟ اصول تو لیکن یہی کہتا ہے۔

نصوص کے ظاہری معنیٰ کے قائل ہونے کے باوجود امام ابن تیمیہؒ نے بھی ہر جگہ ہونے کا رد بلیغ کیا ہے، آگے ایک کلام ان سے نقل ہے۔

سلف کا مسلک معنیٰ لغوی وظاہری میں ہی تفویض ہے، اس کی کیفیت ومراد حقیقی تو بعد کی چیز ہے، اس میں بدرجہ اولیٰ تفویض ہوگی۔

بظاہر تسلیم کرنا مشکل ہے، اور کلام طویل سے بھی طویل ہے، اثبات مدعا میں نہایت اختصار سے چند اشارات درج کئے جاتے ہیں، تفصیل کے لئے کتاب "القول التمام باثبات التفویض مذھبا للسلف الکرام" کو دیکھا جائے، مصنف کتاب نے اس کی نہایت مدلل ومبرہن توضیح کی ہے۔

-حضرت تفسیر اول میں فرماتے ہیں: "مراد تو معنیٰ حقیقی ہیں" یہ سلفاً وخلفاً کسی کا مذہب نہیں، سوائے ظاہریہ کے، اور بعض ائمہ کے اقوال میں ہے، جس پر علماء نقد کیا ہے۔

-سلف کا مسلک "ظاہر معنیٰ" پر مبنی نہیں، بلکہ "ظاہر لفظ" پر مبنی ہے، اور یہی مطلب ہے "امروھا کما جاءت" یا "تفسیرہ تلاوتہ" کا، مفوضہ اصلیہ معنیٰ لغویہ حقیقیہ کے بھی قائل نہیں۔

-موجودہ سلفی اور پہلے کے ظاہریہ ظاہر معنیٰ پر مصر اور بضد ہیں، اس لئے کوئی مجسم، کوئی مشبہ، کوئی جہمی تو معتزلی ہوا، جبکہ سلف ظاہر معنی کے قائل نہیں جاتے۔

-جب معنیٰ حقیقیہ ثابت کردیئے جائیں تو کیفیت کے انکار کا کوئی مطلب نہیں، وہ خود ہی ثابت ہوجاتی ہے، جو باطل ہے۔ (دیکھئے: القواعد فی العقائد ص ۹)

-"یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں" "مراد تو معنیٰ حقیقی ہیں" یہ عامہ محدثین کا مسلک نہیں، بلکہ مفوضہ کا مسلک ہی نہیں، بس ظاہریہ وموجودہ سلفیہ کے قدماء۔

-"ان سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع وبصر کا سا ہوگا، یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتبار واجب ہوگا: لا کاستقرارنا المستلزم للمادیۃ الخ"

"جہاں اس معنیٰ حقیقی پر کوئی استحالہ لازم آتا ہو وہ مطلقاً اس کو اس معنیٰ کے لوازم میں سے نہیں مانتے، بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم مانتے ہیں"

یہ دونوں قیود البتہ سلف مفوضہ کی ہیں، وہ معنیٰ لفظی وترجمہ لغوی کو مانتے ہی نہیں، سیدھے لفظ کا تکلم جائز سمجھتے ہیں، اور منصوص کے ساتھ بھی یہ قیود استعمال کرتے ہیں جو یہاں نصوص کے ظاہری معنی لئے کئے کہی گئی۔

-"محدثین جازم ہیں، جزم میں مفوض نہیں" محدثین علی الاطلاق نہیں، اکثر محدثین کا مسلک تفویض لفظ ہے، معنیٰ لغوی حقیقی کی تفویض نہیں۔

-تفویض کے تین اجزاء ہیں: (۱) نصوص پر یقین وایمان (۲) مخلوقات سے تشبیہ کے معانی کی اللہ سے تنزیہ ونفی کرنا (۳) تشبیہ کے محتمل الفاظ کے معنیٰ وحقیقت کو اللہ کے سپرد کرنا۔

اعلم أن لأهل العلم فی أحادیث الصفات و آیات الصفات قولین: أحدهما-وهو مذهب معظم السلف او كلهم-أنه لایتكلم فی معناها، بل یقولون یجب علینا أن نؤمن بها و نعتقد لها معنی یلیق بجلال الله تعالیٰ و عظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالیٰ لیس كمثله شئی و أنه منزه عن التجسم و الانتقال و التحیز فی جهة و عن سائر صفات المخلوق و هذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمین و اختاره جماعة من محققیهم وهو اسلم، و القول الثانی وهو مذهب معظم المتكلمین انها تتاویل بما یلیق بها. (شرح مسلم للنووی، باب اثبات رویۃ المومنین فی الآخرۃ، طبع مصریہ ازھر، ۳/۱۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تفویض کے تینوں اجزاء کو بیان فرمایا ہے، اور یہاں سلف کو فقط ایک ہی مسلک درج کیا، اور وہی مسلکِ واحد تفویض کا ہے، ظاہری معنیٰ لغوی وحقیقی کو مراد لینا سلف کا مسلک ہے ہی نہیں، اگر ہوتا تو نہ مستقل سہی تاہم تفویض کی تعریف سے معلوم ہوجاتا لیکن ایسا نہیں، بلکہ اس تفویض کے بعد راست تاویل کو ہی امام نے بیان کیا ہے، نیز اولاً تو اکثر و معظم کہا پھر استدراک کرتے ہوئے کل اور تمام سلف کی طرف نسبت کی ہے، جس کا مفہوم بھی یہی

ہے کہ اس سے خارج نہ تو کوئی ہوا ہے، اور اگر ہوا تو اس کے اختلاف کا کوئی شمار نہیں، نہ صرف نووی بلکہ تمام مفسرین ومحدثین نے تفویض کا یہی مفہوم لیا ہے، اس کی کوئی دوسری تفسیر وتشریح ہے ہی نہیں، اگر ہے تو وہی جسے آج کے نام نہاد سلفی اور سابق میں ظاہریہ، مجسمہ، مشبھہ یا جہمیہ وغیرہ نے اختیار کیا ہوا ہے۔(مزید تفصیل ودلائل کے لئے ملاحظہ کتاب: القول التمام، سیف العصری)

تفویض کی صحیح حقیقت کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں خلط مبحث ہوگیا ہے، حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں:

''یہی متعین نہیں کہ حقیقی مراد ہیں یا مجازی مراد ہیں، دونوں محتمل ہیں، بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو''

اگر احتمالاً بھی معنیٔ حقیقی یا مجازی مان لئے گئے تو تفویض رہ کہاں گئی؟ یہ تو تاویل ہوگئی۔

قولہ: ''بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو'' اس قید کے ساتھ مجازی یا حقیقی معنی کی نسبت درست ہوسکتی ہے، تو عرض ہے کہ اگر یہ شرط پائی ہی گئی تو وہ نص متشابہات میں سے رہ کہاں جائے گی؟

جب ظاہر نص میں کوئی منافی تنزیہ، کوئی تشبیہ، تجسیم کا احتمال ہی نہیں تو وہ متشابہ نہیں ہوگی، بلکہ محکم ہوگی، تفویض وتاویل متشابہات میں ہے، محکمات میں نہیں۔

نیز معنی مجازی مراد لینا تفویض میں نہیں، تاویل کا رکن ہے، تاویل کہتے ہی ہیں ظاہری وحقیقی معنی سے کلام کو پھیر دینا، ظاہری معنی کے سوا مجازی معنی ہی مراد لئے جاسکتے ہیں، اس لئے ہم نے کہا کہ یہاں خلط مبحث ہوگیا۔ رحمھم اللہ ونفعنا بعلومھم

مثال کے طور پر اگر ید کے معنی مجازی قدرت مراد لئے یا استواء کے معنی استیلاء وتدبیر لئے تو یہ تفویض نہیں، تاویل ہوگی۔

چند صریح اقوال سلف اور تحریر نقل کی جاتی ہیں:

وقال الشهرستاني: ثم ان جماعة من المتاخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا: لابد من اجرائها على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف. (بحوالہ الملل والنحل، ا/ ۹۳، حوالہ بالا ص ۸۲)

ومن ذلک قول الامام تاج الدين السبكي: ''ثم اقول للاشاعرة قولان مشهوران في اثبات الصفات، هل تمر على ظاهرها مع اعتقاد التنزيه، اوتؤول'' فانما اراد ظاهر لفظها، لاظاهر معناها، بدليل قوله بعد ذلک: ''انم المصيبة الكبرىٰ والداهية الدهياء الامرار على الظاهر، والاعتقاد انه المراد، وانه لا يستحيل على الباري، فلذلک قول المجسمة عباد الوثن. (بحوالہ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۵ / ۱۹۱، حوالہ بالا ۹۲)

اس مسئلہ میں امام اہل السنہ احمد بن حنبلؒ بھی ان موجودہ سلفیوں کے ساتھ نہیں:

''ولا كيف ولا معنى'' (بحوالہ ذم التاویل، ص ۲۱، حوالہ بالا ص ۷۵)

وقد عرف ان مذهب السلف ترک التعرض لتاويلها، مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون: امروها كما جاءت.

(تفسیر قرطبی، آل عمران، آیت نمبر: ۷، ۵ / ۲۳)

وان منهم من قال: نؤمن بها ولا نتكلم في تاويله ولا نعرف معناه، لكن نعتقد ان ظاهرها غير مراد وان لها معنى يليق بالله تعالىٰ وهذا مذهب جماهير السلف وطوائف المتكلمين. (شرح مسلم للنووی، باب فضیلۃ الامیر العادل وعقوبۃ الجائر، ۱۲ / ۲۱۱)

فان قيل: الايكفي في التنزيه ان يقال ''والكيف مجهول''؟

قلنا: من هنا دخل الاخلل في فهم مقولة المام مالک علیہ الرحمۃ**.......... ان كثيرا ممن فهم عبارة الامام مالک على غير وجهها يعتقد ساوى الحقائق بين الخالق والمخلوق واختلاف الكيفيات فقط، ......وأين في لغة العرب يد بمعناها الحقيقي، ثم لا تكون جسما ولا جارحة، هذا محال، ودون اثبات ذلک في لغة العرب خرط القتاد ولوج الجمل في سم الخياط.** (القول التمام، سیف العصری، ۷۴)

علامہ سفارینی حافظ ابن رجب کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں:

والصواب ماعلیه السلف الصالح من امرار آیات الصفات واحادیثها کما جاءت من غیر تکییف، ولا تمثیل، ولا یصح عن احد من السلف خلاف ذلک البته خصوصاً الامام احمد رضی الله عنه، ولا خوض فی معانیها ولا ضرب مثل لها، وان کان بعض من کان قریبا من زمنه فیهم من فعل ذلک من ذلک اتباعا لطریقة "مقاتل بن سلیمان" فلا یقتدیٰ به فی ذلک، وانما الاقتداء بائمة الاسلام کابن المبارک، مالک، والثوری، والاوزاعی، والشافعی واحمد واسحٰق وابی عبید، ونحوهم رضی الله عنهم.

وقال الحافظ ابن رجب ایضاً: وفی زماننا تتعین ککتابة کلام ائمة السلف المقتدیٰ بهم الی زمن الشافعی واحمد واسحق وأبی عبید، ولیکن الانسان علی حذر مما حدث بعدهم حوادث کثیرة وحدث من انتسب الی متابعة السنه والحدیث من الظاهر هریة ونحوهم وهو اشد مخالفة لها لشذوذه عن الامة وانفراده عنهم بفهم یفهمه او باخذ مالم تاخذ به الامة من قبله.

(لوامع الانوار البهية وسواطع الاسرار الاثرية لشرح الدرة المضية، التابع مذهب السلف هو الحق، علامہ شیخ محمد سفارینی حنبلی، ناشر موسسۃ الخافقین ومکتبتہا دمشق ص ۲۶،۲۵)

وقال الامام فخر الدین: واما اثبات المعنیٰ المراد فلا یمکن بالعقل لان طریق ذلک ترجیح مجاز علی مجاز، وتاویل علی تاویل، وذلک الترجیح لا یمکن الا بالدلیل اللفظی، والدلیل اللفظی فی الترجیح ضعیف لا یفید الا الظن والظن لا یعول علیه فی المسائل الاصولیة اللفظلیة، فلهذا اختار الائمة المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدلیل القاطع علی ان الحمل اللفظ علی ظاهره محال، ترک الخوض فی تعیین التاویل. اھ

(اقاویل الثقات، امام زین الدین مرعی المقدسی الحنبلی، موسسۃ الرسالہ، ۵۹)

وان قصدوا بقولهم "حقیقة" مایقابل المجاز، فقد جمعوا فی کلامهم بین ادعائین: الاول: قولهم بان الصفات معلومة المعنیٰ، الثانی: قولهم بان الصفات تحمل علی الحقیقة المقابلة للمجاز.

فنقول لهم: ماذا تریدون بقولکم: "معلومة" هل هی معلوم عندا أم عندالله؟

فان کان المراد أنها معلومة عند الله، أی لها معنی استأثر الله بعلمه، فلا یخالفکم فی ذلک أحد من أهل السنه الذین تشنعون علیهم، فان الله بکل شئی علیم، والکلام إنما هو فی علمنا نحن، فهل نحن نعلم معانی الصفات أم نکل علمها إلی الله.

فان قالوا: معلومة عندنا، فنقول لهم: فسروا لنا هذه الصفات، وبینوا لنا معانیها، ولا نکلفکم بیان الکیفیات، لانکم تدعون جهلها وتفویضها (القول التمام، ۷۵)

حضرت حکیم الامتؒ کا رجوع:

مگر حقیقت یہ ہے کہ حضرت نے اس تشریح وقول سے رجوع فرمایا ہے، اور دوسرے مسلک کو اپنے نزدیک راجح فرمایا ہے:

میں اول تفسیر کو اول راجح سمجھتا تھا، مگر بعد تتبع وتامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا ہوں، تمہید الفرش والتواجہ و بیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرھما میں یہ تنبیہ پیش نظر رکھی جاوے، کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کے ساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے۔

(ختم پر تاریخ درج ہے: تمت الضمیمة شوال ۱۳۵۲ھ) (ضمیمہ التواجہ ملحقہ بوادر النوادر، ص ۷۵۶)

نصوص کے معنی حقیقی ولغوی کو مراد لینا جو حضرتؒ کا مسلک ومختار تھا، اس سے آپ رجوع فرما چکے ہیں، دوسرے قول کی جانب، اور دوسرے قول کا حاصل، تفویض کلی ہے، یعنی معنی لغوی کے اثبات کے بغیر اسے ثابت ماننا نیز تنزیہ کے ساتھ معنی سپرد علم باری کرنا، حضرت کے تشریحی الفاظ کا اکثر حصہ اسی

مسلک کے مطابق ہے جو امام نووی نے سلف کا بیان کیا، وہی اکلوتی تفسیر سلف کی اہل السنہ میں متبادر و مسلم ہے:

''کیونکہ یہ (خلف) جازم نہیں، جزم میں مفوض ہیں، بلکہ ظان بھی نہیں .... سو متشابہ میں احتمال کو ایسے ظن تک (جو جزم اور یقین کے قریب ہو) کبھی نہیں پہنچاتے''

یہ الفاظ دلالت مطابقی رکھتے ہیں تفویض کلی پر، تاویل خلف کا مسلک ہے، جسے بقدر و بوقت ضرورت ہی بیان میں لایا جاتا ہے، نیز یہ عبارت بھی بتاتی ہے کہ حضرت کی مراد تفویض کلی ہی ہے:

''پس اس (دوسری) تفسیر پر بعض محدثین مذکورین (پہلی تفسیر میں) کا قول تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے، بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے''

اس طرح کہ تفویض متضمن ہے تاویل کو، بغیر تاویل کے تفویض ممکن ہی نہیں، کیونکہ تاویل کے دو مرحلہ ہیں ایک ہے: صرف عن الظاہر، لغوی، حقیقی معنی سے کلام کو پھیرنا، دوسرا غیر حقیقی، مجازی، کنائی معنی تک لے جانا، ان دو مرحلوں سے گذر کر تاویل ہوتی ہے، اور اس میں سے پہلے مرحلے کے بغیر تفویض ممکن ہی نہیں، اسی لئے کہا گیا کہ بغیر تاویل تفویض کا امکان نہیں۔

لفظی و حقیقی معنی شان باری کے لائق نہیں، اس لئے مراد نہیں، نیز دوسرے کوئی معنی مجازی وغیرہ بھی مراد نہیں لئے اس لئے تاویل نہیں کہا جائے گا، بہت سے علماء نے اس پہلو کو دلیل بنایا ان کے خلاف جو تاویل کو اہل السنہ کا مسلک نہیں مانتے، اسی لئے حضرت نے بھی اسے خلف یعنی مؤولین کے مسلک سے اقرب فرمایا۔

حضرت حکیم الامت نے بعض قواعد بھی نقل فرمائے ہیں جو عام ہی ہیں، تاہم حضرت کے کلام میں پایا جانا اقرب الی القبول ہوگا، فرماتے ہیں:

لیکن (نص کا) لازم بحکم مرادف نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث ہو قدیم میں نہ ہو۔ مثلاً اتیان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہوگا۔ (التواجہ ملحقہ بوادر النوادر، ص ۷۵۴)

حضرت نے قاعدہ، بنائے قاعدہ، اور مثال تینوں ذکر کی ہیں، ظاہر ہے کہ اصل قاعدہ بیان کرنا، بنائے قاعدہ میں تعدد ہونا مستبعد نہیں، جیسے کوئی علت کی بھی تخصیص کرنے کو مثال مذکور کے اجزاء جن سے وہ دوسروں سے ممتاز نکال کر یوں کہے کہ صرف وہ لوازم مراد ہیں جہاں حرکت لازم آتی ہے، چنانچہ علت و مثال مطلوب الذکر نہیں، استطرادا مذکور ہیں۔

اسی گفتگو کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ ہی کے فتاویٰ میں اور زوردار الفاظ میں ملاحظہ کریں:

ان بزرگ (سائل) نے احادیث علو سے جہت کا حکم کیا ہے، جو کسی نص سے بعینہ یا بمرادفہ (ثابت) نہیں، صرف علو و نزول کے لوازم میں سے ہے، مگر لزوم فی الممکن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں، پس یہ بھی صریح قائل ہونا ہے کیف کا۔ (امداد الفتاویٰ، رسالہ تمہید الفرش، ۱۲/ ۱۴۵)

یہی ہمارا بھی مقصد ہے کہ جو چیز کسی نص میں موجود نہیں، صرف دوسری نصوص کے مفہوم پر مرتب ہو کر سامنے آئی ہوں، وہ باطل ہیں، اس سے کیفیت بھی لازم آتی ہے، کیفیت کا اقرار ہو یا نہ ہو، تمہید الفرش کے اسی قاعدہ کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں، (نص میں جہت مراد نہیں، لیکن علو کے ایک معنی جہت ہیں، اس لئے) اگر جہت کا حکم کیا جائے تو استواء و علو کے کنہ کی تعیین ہو جائے گی، جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ (معنی لغوی نہیں، بلکہ معنی مرادی) کے نامعلوم ہونے کی تصریح فرماتے ہیں۔ (امداد الفتاویٰ ۱۲/ ۱۲۸)

اس کی تھوڑی وضاحت اس طرح بھی ممکن ہے:

ان کلمات کے حقیقی معنی، مگر مجہول الکیفیۃ مراد لینے سے تناقض لازم آئے گا، کیونکہ حقیقی معنی مجہول الکیفیۃ نہیں، بلکہ معلوم الکیفیۃ ہے، تناقض باطل ہوتا ہے، اور جو چیز مستلزم باطل ہو وہ بھی باطل ہوتا ہے۔ (قواعد فی العقائد، مولانا الیاس گھمن صاحب، ص ۹)

خلاصہ یہ کہ نص کے معنیٔ لغوی کا کوئی ایسا مستلزم موجود ہو جس سے ذات الٰہی پاک و منزہ ہے، اس کو لازم ماننا ہی بعینہ کیفیت کا قائل ہونا ہے، کیونکہ معنیٔ حقیقی کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، اب کوئی انکار و تنزیہ بھی کرے تو کلام کیفیت میں ظاہر ہونے سبب جائز و درست نہیں، جیسے کوئی کہے: ھو جسم لا کالاجسام۔

جب معنیٔ لغوی کا یہ حال ہے تو جہاں نص سے مستفاد و متخرج ایک مفہوم و مراد ہو تو کس دلیل سے کہنا و عقیدہ رکھنا درست ہوگا؟

عقائد میں صوفیہ کا کیا مسلک ہے؟ اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

چونکہ یہ مسائل (عقائد) صوفیہ کے فرض سے زائد ہیں، کیونکہ ان کا فرض مقصود تربیت ہے ان اعمال و اخلاق کی جن سے اہل فتویٰ نے مفصل بحث نہیں کی، اور عقائد سے وہ (علماء) کافی بحث کر چکے ہیں، اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصوداً بحث نہیں............ وہ عنوانات جامعہ، مانعہ، واضحہ، غیر موہمہ کا اہتمام نہیں فرماتے، صرف اس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں............ ان وجوہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسع ہوتا ہے، ان وجوہ سے ان کا مسلک اس باب میں نہ مدون اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے، اور حالات اُن (صوفیہ) کے مقتضی ہیں کہ حسن ظن کو، اس لئے ان کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے۔ الخ

(امداد الفتاویٰ ۱۲/ ۱۵۵، ۱۵۶)

التکشف میں حضرت تحریر فرماتے ہیں:

حق تعالیٰ کا قرب و معیت اصل میں بے کیف ہے، نہ اس کو قرب ذاتی کہہ سکتے ہیں، نہ قرب مکانی، بعض متکلمین اس کو قرب صفاتی کہتے ہیں، بمعنی قرب علمی، لیکن سلف کا مسلک یہی ہے کہ صفات الٰہیہ میں تعیین نہیں کرتے بلکہ ''أبھموا ما أبھمہ اللہ'' پر عمل کرتے ہیں، اور بعضے اکابر کے کلام میں جو اس قرب کی تعبیر بعنوان موہمہ للتقیید آئی ہے مقصود تقیید نہیں، بلکہ مقصود تشبیہ بغرض تفہیم ہے، یہ حدیث اس تعبیر کے جواز کی دلیل ہے: قال من عنق راحلتہ (حقیقۃ الطریقۃ من السنۃ الانیقۃ، ملحقہ التکشف، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ، ط تالیفات اشرفیہ ملتان، ص ۴۲۱)

(اسی معنیٰ کے قریب اور مزید مفصل کلام ''شریعت و طریقت'' میں بھی فرمایا ہے، ملاحظہ ہو: ۲۲۷ تا ۲۲۹)

التکشف چند رسائل کا مجموعہ ہے، اس کے دیباچہ پر محرم ۱۳۲۷ھ کی تاریخ درج ہے، جو تمہید الفرش اور التواجہ کی تصنیف سے کافی پہلے کی ہے۔

- پہلی بات تو صاف صراحت ہے کہ معیت ذاتی و مکانی نہیں، جیسا کہ تمام علماء کی رائے ہے۔
- جنھوں نے کوئی قید لگائی بھی ہے تو قید برائے قید نہیں، تشبیہ ہے برائے تفہیم سمجھانے کے لئے لگائی ہے۔
- بے کیف امور متشابہات ہوا کرتے ہیں، چنانچہ معیت و قرب کا متشابہ ہونا بھی واضح ہوا۔

اس کی وضاحت ضروری ہے کہ جنھوں نے معیت علمیہ کو کہا ہے وہ صرف متکلمین نہیں، بلکہ سلف بھی ہیں، کیونکہ ذات کی قید ہو یا صفات کی یہ نص متشابہ پر اضافہ ہے، سلف مفوضین ایسے امور کے قائل نہیں جو نصوص میں وارد نہیں، صفت کی معیت سے بھی ذات کی معیت لازم آتی ہے، اس لئے جنھوں نے صفت کا ذکر کیا ہے وہ بھی شدت قربِ کو بتانے کے لئے۔

تفسیر مظہری میں قربِ ذاتی کے اثبات کا جائزہ

حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے تفسیری مظہری میں آیت کریمہ ''ونحن أقرب الیہ من حبل الورید'' کی تفسیر میں قربِ ذاتی ہونے کا اثبات فرمایا ہے، اس کے اثبات کے لئے حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے قول سے بھی استشہاد کیا ہے، جو ہم حضرت مجدد کے مکتوب سے بعینہ نقل کریں گے، حضرت قاضی صاحبؒ نے اس کی ابتداء فرمائی ہے، اس سے قبل علماء تفسیر و محدثین کسی نے بھی اس قول کو بجائے قول نہیں لیا۔

قاضی صاحب نے بعض مفسرین، جیسے بغوی و بیضاوی کی تفسیر معیت علمیہ نقل کر کے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس کا مطلب ہوا کہ اگر کسی کو اپنی ذات سے زیادہ آسمان کا علم ہو یہ کہیں گے کہ وہ آسمان کے قریب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب مسئلہ میں اختلاف علماء ظاہر اور علماء باطن کا ہو تو یہ اختلاف ہے ہی نہیں، علماء ظاہر ہی پر امت مسائل اور عقائد میں اعتماد رکھتے ہے، علماء باطن کے دقائق علماء ظاہر کے تو سمجھ میں نہیں آتے، تو عوام کیا اس سمجھیں اور عمل تو بعداً بعیداً ہے، نیز کچھ کلام حضرت حکیم الامت کا صوفیہ کی بات گذرا، مزید آگے۔

عقائد کا باب بھی علماء ظاہر کے نہایت مضبوط اصول وقواعد پر قائم ہے، صوفیہ کے اقوال دقائق ذوقی اور وجدانی ہوتے ہیں، وہ اصطلاحات کے پابند نہیں، اور نہ کسی اصل واصول کے، اور اگر وہ پابند ہی ہوئے تو اہل ظاہر کے اور ان کے قول میں فرق ہونا محال ہے، پھر ظاہر ہے کہ ایک کا ذوق دوسرے کے او پر حجت بھی نہیں، تو عوام پر جو بالکل بے ذوق ہوتی ہے، کیا دلیل بنے۔

چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں جو دلیل قرب ذاتی کے اثبات میں درج ہے اسی کو دیکھ کر اندازہ ہوسکتا ہے، کہ وہ علم کلام کی دلیل ہے، اور نہ شریعت کے مسلمات سے، بس ایک ذوقی ووجدانی دلیل ہے، جسے ذوق کے سبب ہی اپنایا جاسکتا ہے، یا اختلاف کیا جاسکتا ہے، جب کہ قاضی صاحب نے ہی قرب کو متشابہ بیان فرمایا ہے:

حق تعالیٰ محیط اشیاء است وقریب، معنیٔ احاطہ وقرب ومعیت ندانیم کہ چیست، .... ہمچنیں ید وجہ کہ نصوص بداں ناطق اند ایمان بداں باید آورد، وبر معنیٔ ظاہرِ آں حمل نہ باید کرد، ودر تاویل آں نباید آمد، وتاویل آں را حوالہ بہ علم الٰہی باید کرد تا غیر حق را حق ندانستہ باشی، درصفات وافعالِ الٰہی غیر از جہل وحیرت نصیب بشر، بلکہ نصیب ملائکہ ہم نیست، انکار نصوص کفر است وتاویل آں جہل مرکب۔ (مالابدمنہ، ۵و۶)

آگے اکابر صوفیہ کے اقوال نقل کریں گے جنھوں نے اس سے مکمل اختلاف کیا ہے۔

قرب ومعیت کی یہ تعبیر مجازی ہے، اور مجاز کی شرط یہ ہے کہ اس میں حقیقت سے پھیرنے والا کوئی قرینہ ہونا چاہئے، بس اتنی بات کافی ہے، علماء لغت ولسان نے ایسا نہیں لکھا کہ لفظ کو اپنے معنیٔ مجازی پر بعینہ، بکمالہ اور بتمامہ فٹ ہونا ضروری ہے، اگر ایسا ہو تو مجاز کا باب ہی بند ہو جائے۔

نیز عرف میں ایسا کہا بھی جاتا ہے، جیسے کوئی ہر وقت کتابوں میں لگا رہے تو کہتے ہیں کہ یہ ہر وقت کتاب میں رہتا ہے، حالانکہ وہ کتاب میں نہیں ہوتا، نیز جو آسمانی امور کی تحقیقات میں مصروف ہو تو کہتے ہیں یہ تو ہر وقت آسمان میں رہتے ہیں، جب کہ وہ زمین میں ہی ہے، مجاز کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

اس کا ایک نہایت عمدہ جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے، فرماتے ہیں:

ولا یلزم من کون جهتي العلو والسفل محال علی الله ان لا یوصف بالعلو لان وصفه بالعلو من جهة المعنی والمستحیل کون ذلک من جهة الحس، ولذلک ورد في صفته "العالی، والعلی، والمتعالی" ولم یرد ضد ذلک، وان کان قد احاط بکل شئی علما، جل وعز. (فتح الباری، باب التکبیر اذا علی شرفا، ۶/۱۵۸)

بلندی وپستی سمت اور جہت ہیں، لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کا نام "عالی، متعالی اور العلی" وارد ہوئے ہیں، وہ اس لئے کہ ان ناموں میں جہت اور سمت کے معنی مراد نہیں، بلکہ معنوی علو اور بلندی مراد ہے، اس لئے ایسا ہوا، ہاں حسی لحاظ سے بلند کہنا ممکن نہیں، کیونکہ اس سے جہت لازم آئے گی۔

اسی طرح قرب ومعیت بھی متشابہات میں سے ہے، اگر یہ حسی مراد ہوں تو اللہ تعالیٰ کے لئے عیب لازم آئے گا اور مکانی ہونا ثابت ہوگا، اور جب اللہ تعالیٰ کا معنوی تقرب اور نزدیکی مراد ہو تو کوئی حرج نہیں، اسی غیر حسی معنی پر نصوص میں قرب وبعد بیان کیا گیا ہے۔

قاضی صاحب نے اس تفسیر کو اپنے نزدیک مرجوح فرمایا ہے، جب کہ تمام مفسرین اہل سنت اس کی یہی تفسیر کرتے آئے ہیں کہ اس سے قرب ذاتی مراد نہیں، ہر شئی کا اللہ کے علم میں ہونا مراد ہے، فرماتے ہیں:

قالت الصوفیة العلیة: بل الله سبحانه أقرب الی المخلوقات من أنفسها قربا ذاتیا، لا زمانیا، ولامکانیا، ولامتکیفا بکیفیة اصلا. (تفسیر مظہری ۹/۳۶)

اس تفسیر کو تفسیر صوفیہ کہنا لازم ہوگا نیز اس کا عقیدہ وعمل سے تعلق بھی خود بتصریح مفسر معلوم ہوا، ورنہ خرق اجماع، اتباع متشابہ لازم آتا ہے، نیز ذاتی کہنے کے بعد کیفیت کے تنزیہ کا کوئی فائدہ نہیں، جیسا کہ او پر ہم ذکر کرتے آئے ہیں، معنیٔ حقیقی کے بعد کیفیت از خود متعین ہو جاتی ہے، نیز او پر ابن حجرؒ کے کلام سے

بھی یہ بات بصراحت معلوم ہوتی ہے۔

یدرک ذلک القرب بنور الفراسة، لا بالمشاعر او الاستدلال. اھ

حواس سے حاصل چیز کو حسی کہتے ہیں، عقل بھی ایک حاسہ ہے، اس سے مدرک کو عقلی کہتے ہیں، دلیل واستدلال سے علم وفکر کا ثبوت ہوتا ہے، جب یہ قرب حواس سے حاصل ہونہ دلائل سے تو معلوم ہوا کہ یہ قرب ومعیت نہ حسی ہے اور نہ شرعی وعقائدی، بلکہ وجدانی وذوقی، جس کے ہم منکر نہیں، نیز وجدان وذوق سے ذات بحت کو نہیں پایا جاسکتا، کیونکہ وہ حسی ہوتی ہے، یا کم ازکم برہانی اور استدلالی۔

اور جیسا کہ فرماتے ہیں کہ یہ قرب فراست سے حاصل ہوگا، حس وادراک نیز دلائل واستدلال کی یہاں راہ نہیں، تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ صوفیہ کا قرب ہی متعین ہے، عقیدہ وکلام کا اس سے دور کا تعلق نہیں۔

مگر جب ذاتی قرب کا دعویٰ کیا گیا ہے پھر اسے دلائل سے ماوراء کہا جانا نہایت بعید بات ہے، اگر ذات کا لفظ آیا تو اس پر دلیل وبرہان قائم کرنا لازمی ہے۔

ان العالم من حیث انه محتاج فی الوجود والبقاء الی الواجب یشبه نسبته الی الواجب بنسبة الظل الی الاصل، فان الظل لاوجود له ولا بقاء الابوجود اصله، فالاصل اقرب الی الظل من نفسه والواجب اقرب الی الممکن من نفسه بالذات. (تفسیر مظہری ۹/ ۳۶)

جس طرح معیت پر ایک عقلی اعتراض تفسیر میں درج ہے، اسی طرح یہاں اس ذوقی برہان پر بھی وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ نص تو کہتی ہے کہ باری تعالیٰ شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں، اور یہاں تو اصل وسایہ کی مثال دے کر بجائے قرب اور بعد ثابت ہوگیا، ظاہر ہے کہ اصل وسایہ میں وہ قرب ہرگز نہیں جو انسان کا اس کی شہ رگ سے نزدیکی کا ہے۔

سوائے اس کے کہ اس کو ذوقِ صوفیہ کہا جائے، اور کچھ تاویل ممکن نہیں، عقیدہ کہنا تو ہرگز نہیں۔

والمراد بالوجود مابه الموجودیة لاالمعنی المصدریة، فذات اللہ سبحانه أقرب الی الممکن من ذاته، فهو أبعد فی الوجدان وأقرب بالذات. (تفسیر مظہری ۹/ ۳۶)

مابہ الموجودیۃ یعنی ذات وصفات یا اسم ومسمی کے وجود کا دعویٰ ہے، وہ بھی ایک آیت متشابہ کی دلیل سے، جو متشابہ کی تفسیر کا دعویٰ ہے، ہم اوپر قاضی صاحب ہی سے اس کے متشابہ ہونے کا قول نقل کر چکے ہیں، صوفیہ کا قول کہا جائے تو تاویل ممکن ہے۔

علماء دیو بند کے افکار ومسلک کے مدار مسند الہند حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیقات وتعلیمات

حضرت امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حضرت حضرت مجدد صاحب نور اللہ مراقدہم سرزمین ہند کی دو ایسی ہستیاں ہیں جن پر اپنے پرائے سب متفق ہیں، خصوصاً اکابر دیوبند تو صراحت کر چکے ہیں کہ ان کی فکروں کا مدار ومحور حضرت شاہ صاحب ہیں، تاہم حضرت مجدد صاحب کے علوم سے بھی انھیں یکساں مناسبت اور ان پر اتفاق واطمینان رہا ہے، اس لئے ان دونوں ہی اکابر کا قول اقرب الی القبول ہونا طے ہے، اب ایسے میں ان حضرات کو اپنے مقتدیٰ ماننے والے کے لئے ان کی معقول ومنقول سے تطبیق کے بعد، اور حقیقت کو مبرہن کر دینے کے بعد سوائے ناواقف کے کوئی اعراض نہیں کرسکتا، اور معلوم ہوجانے کے بعد تو معارضہ ومکابرہ کے سوا کوئی راہ نہیں۔

حضرت اقدس شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

تفصیل ذلک مقامین:

أحدهما: أن اللہ تبارک وتعالیٰ کیف اتصف بهذه الصفاتَ وهل هی زائدة علی ذاته او عین ذاته؟ وما حقیقة السمع

والبصر والكلام وغيرها؟ فان المفهوم من هذه الالفاظ بادی الرأی غير لائق بجانب القدس.

والحق فی هذ المقام ان النبی صلی الله عليه وسلم لم يتكلم فيه بشئی، بل حجره أمته عن التكلم فيه والبحث عنه، فليس لاحد أن يقدم علی ماحجره.

والثانی: أنه ای شئی يجوز فی الشرع أن نصفه تعالیٰ به؟ وای شئی لايجوز أن نصف به؟

والحق أن صفاته وأسماءه توقيفية، بمعنی: انا وان عرفنا القواعد التی بنی الشرع بيان صفاته تعالیٰ عليها، كما حررنا فی صدر الباب، لكن كثيرا من الناس لو ابيح لهم الخوض فی الصفات لضلوا واضلوا، وكثيرا من الصفات وإن كان الوصف بها جائزاً فی الاصل، لكن قوما الكفار حملوا تلك الألفاظ علی غير محملها، وشاع ذلک فيما بينهم، فكان حكم الشر النهی عن استعمالها علی ظواهرها خلاف المراد، فوجب الاحتراز عنها.

فلهذه الحكم جعلها الشرع توقيفية، ولم يبح الخوض فيها بالرأی.

(وبعد اسطر) ولنا ان نفسرها بمعان هی اقرب واوفق مماقالوا إبانة؛ لان تلك المعانی لايتعين القول بها، ولا يضطر الناظر فی الدليل العقلی إليها، وأنها ليست راجحة علی غيرها، ولافيها مزية بالنسبة الی ماعداها، لاحكما: بأن مراد الله مانقول، ولااجماعا: علی الاعتقاد بها والاذعان بها، هيهات ذلک.

(حجۃ اللہ البالغہ، باب الایمان بصفات اللہ، للشاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، ط دارالجیل قاہرہ، ۱/ ۱۲۴و ۱۲۵)

حضرت فرماتے ہیں کہ بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ اگر انھیں کہا جائے تو جہاں ان سے کوئی صحیح مفہوم نکلتا ہے، کفار یا اہل زیغ وضلال باطل فرقوں سے وابستہ افراد انھیں تعبیرات کو استعمال کر کے اپنے فاسد و باطل معنیٰ کی ترویج کرنے کا مکمل احتمال موجود ہے، اس لئے ذومعنیین و وجہین یا موہم و مبہم تعبیروں کا استعمال باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں، اور جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ ’’ہر جگہ ہے‘‘ کا مفہوم اصلی مکانی ہونے کے ہیں، جس سے تشبیہ لازم آتی ہے، اول سے آخر سارے علماء یہی کہہ رہے ہیں کہ یہ تعبیر اہل باطل فرقہ ضالہ ومضلہ جہمیہ کی ہے، تو کیوں اس تعبیر کو ناجائز نہیں ہونا چاہئے؟

دوسری ایک اہم بات فرمائی ہے کہ متشابہات کے جو معنیٰ بیان کئے گئے وہ نصوص کو عوام کے ذہنوں سے قریب کرنے کی غرض سے بیان ہوئے ہیں، نہ اس لئے کہ ان متشابہات کے وہی معنیٰ متعین ہیں جو ہم نے یا فلاں نے اختیار کئے ہیں، متشابہ کے ایک معنیٰ کو دوسرے پر کوئی مزیت وفوقیت نہیں، جب سارے معانی برابر ہیں، ترجیح کسی کو کسی پر نہیں تو مطلب یہ کہ ظنی ہیں، (حقیقت میں تو ظنی سے بھی کم درجہ ہے) تو یقینی ہونا تو بڑی دور کی کوڑی ہے، عقیدہ یقینیات وقطعیات تک منحصر ہے، اس سے نیچے ظنیات، وہمیات، احتمالات اور تاویلات عقیدہ کے درجہ ہرگز نہیں رکھتے ’’ھیھات‘‘ بہت بعید۔

صوفیہ واولیاء کے احوال کے تقسیم کرتے فرماتے ہیں:

علمائے محققین نے کہا ہے کہ اولیاء کے احوال کی دو قسمیں ہیں محکمات اور متشابہات، جو احوال شریعت کے موافق ہوں وہ محکمات ہیں، وہ محکمات ہیں، جو ناموافق ہوں وہ متشابہات ہیں، وہ کہتے ہیں جو احوال محکمات کی مانند اشتباہ سے پاک ہیں وہ قابل حجت بھی ہیں، اور پیروی کے لائق بھی، لیکن جو احوال متشابہات کی طرح مشتبہ المراد ہیں ان سے بچنا لازم ہے، وہ نہ قابل حجت ہیں، نہ لائق اتباع، ان کے سبب کئی لوگ ہدایت یاب ہو جاتے ہیں اور کئی گمراہ ہو جاتے ہیں۔ (العقیدۃ الحسنۃ (مترجم اردو) ملحقہ مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ، ط شاہ ولی اللہ انسٹیٹیوٹ دہلی، ۶/ ۴۳۴)

بڑے خوبصورت انداز میں صوفیہ کی عقیدت وعظمت پر تبصرہ فرمایا ہے کہ جس طرح نصوص میں محکم ومتشابہ ہوتے ہیں، محکم واجب العمل اور متشابہ تفویض و تاویل کا محل، نہ کہ قابل تقلید وحجت، اسی طرح صوفیہ کے احوال، اقوال اور اعمال بھی محکم ومتشابہ میں منقسم ہیں، کچھ واجب العمل، اور کچھ واجب التاویل، اور ناقابل عمل۔

عقائد کی اہمیت جتاتے تحریر فرماتے ہیں کہ اگرچہ مسلمان کی زندگی کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے نقش قدم پر ہونا ضروری ہے، لیکن مکمل

ایسا ہو جانا ذرا مشکل ہے تو بقدر وسعت وطاقت ہر شخص ہی اس کا پابند ہے، اس سے زائد جو چیزیں رہ جائیں تو عفو وتلافی کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے، لیکن عقائد کا معاملہ اعمال واخلاق سے سوا ہے، یہاں صحابہ وسلف کے طریقے سے بال برابر بھی باہر نکلنا گمراہی وجادۂ حق سے عدول ہے، پھر اس مسلم امر پر دلائل قائم کردینے کے بعد تنبیہاً فرماتے ہیں:

اے مدعیان طریقت، زمانہ نبوت کو گذرے مدت دراز ہوگئی، اور قرون ثلاثہ کا وہ دور ختم ہوسکتا (چکا) جس کی دینداری وتقویٰ کی تعریف خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے کی تھی، اب یاد رکھنا چاہئے کہ اولیاء کرام رحمہم اللہ اور علماء دین کے مشہور اقوال واحوال کا معاملہ جو تواتر کے ساتھ ثقہ راویوں سے مروی نہیں، بلکل اہل کتاب کی روایتوں کے مانند ہوگیا ہے، جن کا ایک حصہ قرآن مجید کے موافق ہے، دوسرا مخالف ہے اور تیسرا نہ مخالف نہ مواق، ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ جو حصہ موافق ہے اس کی تصدیق کرو، اور جو مخالف ہے اس کی تکذیب وتردید کرو اور تیسرے حصہ سے کچھ سروکار نہ رکھو۔ (العقیدۃ الحسنۃ (مترجم اردو) ملحقہ مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ، ط شاہ ولی اللہ انسٹیٹیوٹ دہلی، ۶/ ۴۵۰)

امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی ؒ کی شخصیت اپنی اندر ایک عہد وزماں کو لئے ہوئے ہے، علم ظاہر ہو کہ تصوف حضرت دونوں میں ہی مجتہدانہ شان رکھتے تھے، اپنے مکتوبات میں حضرت نے اسے ہر دو طریق سے اس پر کلام فرمایا ہے، بطریق علم وکلام تو دوسرا کوئی احتمال ہی نہیں، البتہ صوفیہ میں جن بعض سے ''ہر جگہ ہونا'' منقول ہے اس کی حقیقت بھی آپ نے واشگاف کی ہے۔

آپ اپنے مکتوبات میں اس معیت وقرب کے جمہور اہل السنہ والجماعہ کے مطابق معنوی ہونے کی صراحت فرما چکے ہیں، لیکن بعض علماء ان کے اقوال سے ناروا مفہوم، جو نہ صرف غیر مقصود بلکہ خلاف تصریح بھی ہے بلا خوف نکال کر ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، حضرت تحریر فرماتے ہیں:

واحاطہ وسریان وقرب ومعیت ذاتیہ کہ دراں مقام منکشف شدہ بود مستتر گشتند، وبہ یقین یقین معلوم گشت کہ صانع را جل شانہ باعالم ازیں بستہائے مذکورہ ہیچ ثابت نیست، احاطہ وقرب او تعالیٰ علمی است، چنانچہ مقرر اہل حق است شکر اللہ سعیھم۔ ....

عجب است کہ شیخ محی الدین وتابعان او ذات واجب تعالیٰ را مجہول مطلق گویند ومحکوم علیہ بہیچ نمید انند، مع ذلک احاطہ ذاتی وقرب ومعیت ذاتیہ اثبات می نمایند، **وما هو الا حكم على الذات تعالىٰ وتقدس، فالصواب ما قاله العلماء من السنة من القرب العلمي والاحاطة العلمية**۔ (مکتوبات امام ربانی، مکتوب سی ویکم، دفتر اول، ط نور کمپنی انارکلی، لاہور، ۸۷)

واجب تعالیٰ وتقدس کہ بے چون وبے چگونہ است، ہرگز در مرایائے ''چونی'' نگنجد، ودر مجالے ''چندی'' نیاید، لامکانے را در مکان گنجائش ندارد وبے چوں را بیرون دائرہ چون باید جست، لامکانے را ماوراۓ مکان یابد طلبید۔ (مکتوبات امام ربانی، مکتوب سی ویکم، ۸۹)

بہت سے مشائخ طریقت نقشبندیہ وصوفیہ سے جو منقول ہے کہ وہ قرب ومعیت کے ذاتی ہونے کے قائل ہوئے ہیں، اس بات کے علاوہ متعدد جواب، ایک ایسا جواب دیا ہے، جو آپ ہی پر جنچتا ہے اور آپ ہی کے شایان شان بھی، فرماتے ہیں:

اگر گویند کہ درعبارت اکثر مشائخ چہ نقشبندیہ وچہ غیر ایشاں واقع شدہ است کہ صریح است در وحدت وجود واحاطہ وقرب ومعیت ذاتیہ ودر شہود وحدت در کثرت، واحدیت در کثرت؟

جواب می گوئیم کہ این احوال وشہود در توسط احوال ایشاں را روئے دادہ باشد، وبعد ازاں ازیں مقام گزرانیدہ باشد، چنانچہ این فقیر از احوال خود ما تقدم نوشتہ است، جواب دیگر آنست۔ الخ (مکتوبات امام ربانی، مکتوب سی ویکم، ۸۹)

جن صوفیہ سے بات منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قرب ومعیت ذاتی ہے، یہ ان کی درمیانی حالت ہے، جب نچلی حالت سے اوپر جاتے ہیں تو اس درمیانی مرتبہ پر پہنچ کر حاصل ہونے قرب کو فرط تقرب میں ذاتی سمجھ بیٹھتے ہیں، مگر جب اس مرتبہ سے انھیں عروج وارتقاء حاصل ہوتا ہے تو اصل کا اصل ہونا سمجھ میں آتا ہے، اور اس کی دلیل میں حضرت نے خود اپنی حالت کو پیش فرمایا ہے جو اسی مکتوب کے ابتداء میں درج ہے، جس کے بارے اپنا تبصرہ کرتے ہیں: ''بہ

یقین یقین معلوم گشت" کہ یقین یقین کے ساتھ معلوم ہوا، اور ایسا ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ جو چیز ذوق ووجدان سے معلوم ہوتی ہے، وہ حس وادراک کے خلاف ہو، یہ ضرور ہوتا ہے، ذوق ووجدان سے حسیات کے آگے کی حقیقت تک رسائی ہوتی ہے اور جو باتیں دلائل وحواس کے ادراک میں نہیں آتیں وہ وجدان میں آجاتی ہیں، مفروضہ ومبحوث عنہا ذات باری ایک ہی ہے، لیکن دونوں کے نتائج میں تضاد وتناقض اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں الگ الگ چیزوں پر آزمائے جارہے ہیں، ورنہ ایک ہوتے تو اتحاد ہی ہوتا، یہی بات حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمائی بھی ہے۔

ان دونوں اکابر کا کلام واضح الفاظ میں اہل السنہ والجماعۃ کے مسلمہ اصول کی بہترین تشریح، سرمہ بصر وبصیرت، اور ایک صحیح العقیدہ کے لئے حرز جان ہے، جس کی جامعیت میں بہتیرے علوم وفوائد بھرے ہیں تو مانعیت میں اباطیل ومفاسد کا بیک وقت اور یکسر سد باب ہے، نیز انھیں اکابر کے علوم واصلاحات کی حمایت کا دم ہم بھرتے بھی ہیں، بلکہ غیروں تک کو از حد اعتماد ان پر ہے، ایسے میں ان کی باتوں کی تاویل کرنا جمود سے زیادہ تعنت تحقیق واذعان کے بجائے اعراض، اور تقلید وتسلیم کے موقع تشہی ہے۔

حضرت امام اہل السنہ ابومنصور ماتریدیؒ کی تصریحات

بل کان ولامکان فھو علی ماکان یتعالیٰ عن الاستحالة والتغیر ،اذھو اثرالحدث وامارة الکون، بعد ان لم یکن، ولاقوة الاباللہ. (تاویلات اہل السنہ تفسیر سورہ انعام، آیت: ۳)

-اللہ تب سے موجود ہے جب کہ مکان پیدا بھی نہیں ہوا تھا، اب اگر کہا جاتا ہے کہ وہ جگہ میں ہے تو نعوذ اللہ مکان میں منتقل ہوا، جس سے اس کا مخلوق جیسی حرکت وانتقال کرنا لازم آتا ہے۔

تحت قولہ: ونحن أقرب إليه من حبل الوريد

لايفهم من قرب الرب-تعالىٰ-إلى العبيد مايفهم من قرب العبد إلى الله-تعالىٰ-وإنما يكون قرب العبد إلى الله -تعالىٰ-بالطاعة له، والقيام بأمره، والانقياد والخضوع له،هذا هو المفهوم من قرب العبد إلى الله -تعالىٰ- لاقرب شئى من شئى آخر، فعلى ذلک يفهم من قرب الله-تعالىٰ-إلى العبد الإجابة له، والنصرة، والمعونة، التوفيق على الطاعات، وعلى ذلک مايقال: فلان قريب إلى فلان، لايعنون قرب نفسه من نفسه والمكان، ولكن يعنون نصره له،ومعونته إياه، وإجابته ،ويحتمل أن يذكر القرب منه كناية عن العلم بأحواله ظاهرا او باطنا . والله اعلم

وأصله أن تعتبر الأحوال فيما ذكر من القرب، فان كان فى السوال فلامراد أنه قريب منه بالإجابة له: أى يجيبه، كقوله تعالىٰ(وإذاسألک عبادى عنى فإنى قريب) وإن كان فيما يسرون ويضمرون فيفهم من القرب فى تلک الحالة العلم به، كقوله-تعالىٰ (مايكون من نجوىٰ ثلاثة إلا هو رابعهم) فعلى ذلک قوله:(ونحن أقرب من حبل الوريد)، وقوله:نحن أقرب منكم ولكن لا تبصرون)، يفهم منه النصر والمعونة، او العلم؛فيكون قوله:(ونحن أقرب إليه)اى:أعلم وأولى به وأحق من غيره فى النصر والمعونة وأولى به فى الاجابة. والله اعلم

وعلى ذلک يخرج ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم: من تقرب الى الله شبرا اتقربت منه شبرين)على ماذكرنامن قرب الطاعة له، وقرب الرب اليه: بالنصر والمعونة، لاقرب المكان، ولاقوة الابالله.

خلاصہ-اقرب سے جو قرب اور نزدیکی معلوم ہو رہی ہے، اسے انسانی اور مخلوق جیسی نزدیکی مراد لینا درست نہیں۔

-بندہ کی نزدیکی کا مطلب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے اس سے تضرع کرے۔

-اللہ کے قرب کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی مدد ونصرت فرمائے۔

-مکان اور جگہ کی نزدیکی اور قرب مراد نہیں۔

تحت قولہ: وهو معكم أينما كنتم.

هذا الحرف يخرج على وجهين: أحدهما: وهو معكم :أى عالم بكم وبأفعالكم، ومحيط بكم، وحافظ عليكم، والثاني: يقول: إن كنتم محبين له، خاضعين مطيعين، فهو معكم بالنصر لكم والمعونة على أعدائكم، وإن كنتم معرضين عنه معاندين فهو معكم بالمعونة عليكم، والانتقام منكم. والله أعلم

خلاصہ-اس آیت میں معیت یا ساتھ ہونے سے مکان اور جگہ کی نزدیکی ہرگز مراد نہیں۔

-بلکہ مراد ہے کہ اللہ کو بندے کی ہر بات کا علم ہے، وہ سب سنتا و دیکھتا ہے، اس کی نگرانی کرتا ہے۔

فان فيى تحقيق المكان له والوصف له بذاته فى كل مكان تمكين الحاجة له إلى مابه قراره على مثل جميع الاجسام والاعراض التى قامت بالامكنة وفيها تقلبت وقرت على خروج جملتها عن الوصف بالمكان.

ثم ان الله تعالىٰ لو جعل فى مكان لجعل بحق الجزئية من العالم، وذلك اثر النقصان.

(کتاب التوحید، امام ابومنصور ماتریدی، مسالۃ بیان العرش، ط دار صادر بیروت، ۱۳۳)

ثم القول بالكون على العرش وهو موضع بمعنى كونه بذاته، او فى كل الامكنة لايعدو من احاطة به، او الاستواء به او مجاوزته عنه واحاطته به، فان كان الاول فهو اذاً محدود محاط به، منقوص عن الخلق؛ اذ هو دونه، ولو جاز الوصف له بذاته بما تحيط به الامكنة لجاز بما تحيط به الاوقات، فيصير متناهيا بذاته مقصرا عن خلقه، وان كان على الوجه الثانى فلو زيد على الخلق لينقص ايضاً، وفيه مافى الاول. (کتاب التوحید، ۱۳۳)

وذلك دليل تعاليه عن الوصف بالمكان؛ اذ قد ثبت ان قد كان ولا مكان، وليس فى الاضافة الى انه (على العرش استوىٰ) تثبيت مكان، كم لم يكن فى قوله: ونحن اقرب اليه من حبل الوريد، ومايكون من نجوىٰ ثلاثة الاهو رابعهم، وقوله: ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ذلك

على ان القول بالمكان ليس من نوع التعظيم والتبجيل، بل الأمكنة إنما شرفت به، وتفاوتت أقدارها بتفضيله مكانا على مكان، بجعله مخصوصاً لأخيار خلقه او لما جعل لعبادته وتعظيمه فيه.................

وعلى ذلك يفسد قول من يصفه بكل مكان؛ اذ لا فرق بين مكان واحد مخصوص يضاف اليه وبين الجملة، بل الفرد فى بيان تعظيمه أولى؛ اذ فى ذلك تخصيص ذلك الشئى بالذكر، وفى الذكر تشريف وتكريم؛ فيرجع الى ذكر علو ذلك الشئى، وفى الارسال وجمع الكل يرجع الى تخصيص حقيقة صفة الله، كما يقال: رب كل شئى واله كل شئى، على تعظيما لرب وتبجيله، وإذا قيل: رب محمد وإله إبراهيم، فانما يقصد تشريفهما وتعظيمهما، فقياس ذلك ان تكون الاضافه الى العرش توجب تعظيم العرش وتكريمه، والى كل الامكنة توجب وصف الله بها، وذلك قبيح؛ اذ لم يكن يوصف به فى الازل ولا يوصف شئى بالقرب الى الله من طريق المسافة والمساحة، ولاهو بالقرب الى شئى من ذلك الوجه؛ اذ ذلك جهة الحدود والتقدير الامكنة؛ وقد كان ولا مكان فهو على ما كان، يتعالىٰ عن الزمان والمكان.

(کتاب التوحید، عدم جواز وصفہ تعالیٰ بالمکان، ۱۷۲ او ۱۷۳)

امام اہل السنہ علی الاطلاق احمد بن حنبلؒ کی تصریحات

یقولون (ای الجھمیون): لیس کمثله شئی من الأشیاء، وھو تحت الارضین السبع، کما ھو علی العرش، ولا یخلو منه مکان، ولا یکون فی مکان دون مکان. (الرد علی الجھمیۃ والزنادقۃ، امام مبجل احمد بن محمد بن حنبل، ط: دار الثبات للنشر والتوزیع، ۹۸)

فقالوا (ای الجھمیون): ھو تحت الارض السابعة، کما ھو علی العرش، فھو علی العرش وفی السمٰوات وفی الارض، وفی کل مکان، ولا یخلو منه مکان، ولا یکون فی مکان دون مکان، تلوا آیة من القرآن: وھو الله فی السمٰوٰت وفی الارض. (انعام: ۳) فقلنا: قد عرف المسلمون اماکن کثیرة لیس فیھا من عظمة الرب شئی، فقالوا: ای مکان؟ فقلنا: اجسامکم، واجوافکم، واجواف الخنازیر، والحشوش، والاماکن القذرة لیس فیھا من عظمة الرب شئی.

قلنا لھم الیس تعلمون ان ابلیس (مکانه مکان، ومکان الشیاطین مکانھم مکان) فلم یکن الله لیجتمع ھو وابلیس فی مکان واحد. (الرد علی الجھمیۃ، باب ما انکرت الجھمیۃ ان یکون اللہ علی العرش، ۱۴۳ تا ۱۴۸)

قالوا (ای الجھمیون): ان الله معنا وفینا، فقلنا: الله جل ثناءه یقول: الم تر ان الله یعلم ما فی السمٰوٰت وما فی الارض، ثم قال: ما یکون من نجوىٰ ثلثة الا ھو رابعھم، یعنی الله یعلمه، ولا خمسة الا ھو، یعنی الله یعلمه، سادسھم ولا ادنیٰ من ذلک ولا اکثر الا ھو معھم، یعنی بعلمه فیھم، اینما کان. الخ

واذا اردت ان تعلم ان الجھمی کاذب علی الله حین زعم ان الله فی کل مکان، ولا یکون فی مکان دون مکان، فقل: الیس الله کان ولا شئی؟ فیقول: نعم، فقل له: حین خلق الشئی خلقه فی نفسه او خارجا من نفسه؟ فانه یصیر الی ثلاثة اقوال، لا بد من واحد منھا.

ان زعم ان الله خلق الخلق فی نفسه کفر، حین زعم ان الجن والانس والشیاطین فی نفسه.

ان قال: خلقھم خارجا من نفسه ثم دخل فیھم، کان ھذا کفرا ایضا (حین زعم انه دخل فی کل مکان وحش قذر ردئ.

وان قال: خلقھم خارجا عن نفسه، ثم لم یدخل فیھم، رجع عن قوله اجمع، وھو قول اھل السنه).

(الرد علی الجھمیۃ، بیان ما تاولت الجھمیۃ من قول اللہ: ما یکون من نجویٰ، ۱۵۴ تا ۱۵۶)

بیان ما ذکر الله فی القرآن "وھو معکم"

فلما ظھرت الحجة علی الجھمی بما ادعیٰ علی الله انه مع خلقه، قال: ھو فی کل شئی غیر مماس لشئی ولا مباین منه، فقلنا: اذا کان غیر مباین الیس ھو مماسا؟ قال: لا، قلنا: فکیف یکون فی کل شئی غیر مماس لشئی ولا مباین؟ فلم یحسن الجواب.

فقال: بلا کیف، فیخدع جھال الناس بھذه الکلمة وموه علیھم.

فقلنا: الیس اذا کان یوم القیامة، الیس انما ھو فی الجنة والنار والعرش والھواء؟ قال: بلیٰ، فقلنا: فاین یکون ربنا؟ فقال: یکون فی کل شئی، کما کان حین فی الدنیا کل شئی، فقلنا: فان مذھبکم ان ما کان من الله علی العرش فھو علی العرش، وما کان من الله فی الجنة فھو فی الجنة، وما کان من الله فی النار فھو فی النار، وما کان من الله فی الھواء فھو فی الھواء، فعند ذلک تبین کذبھم علی الله جل ثناءه. (الرد علی الجھمیۃ، ۱۵۹ تا ۱۶۱)

حضرت امام اہل السنہ ابوالحسن اشعریؒ کی تصریحات

اختلفوا فی مقدار الباری بعد ان جعلوہ جسما

فقال قائلون: ھو جسم، وھو فی کل مکان، وفاضل عن جمیع الاماکن، وھو مع ذلک متناہ، غیر ان مساحتہ اکثر من مساحۃ العالم، لانہ اکبر من کل شئی۔ الخ

(مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، باب: اختلاف المجسمۃ فی مقدار الباری تعالیٰ عن ذلک، امام ابوالحسن اشعریؒ، مکتبہ النھضۃ المصریہ، قاھرہ ۱/۲۵۸)

القول فی المکان

واختلفت المعتزلۃ فی ذلک، فقال قائلون: ان اللہ بکل مکان، بمعنیٰ انہ مدبر لکل مکان۔

وقال قائلون: الباری لافی مکان، بل ھو علی مالم یزل علیہ۔

وقال قائلون: الباری فی کل مکان، بمعنیٰ انہ حافظ للاماکن، وذاتہ مع ذلک موجودۃ بکل مکان۔

(مقالات الاسلامیین، باب: القول فی المکان، ۱/۲۶۲)

(وفی سوال طویل) وزعمت المعتزلۃ والحروریۃ والجھمیۃ: ان اللہ عزوجل فی کل مکان، فلزمھم انہ فی بطن مریم وفی الحشوش والاخلیۃ وھذا خالف الدین تعالیٰ اللہ عن قولھم۔

جواب: ویقال لھم: اذا لم یکن مستویا علی العرش بمعنی یختص العرش دون غیرہ کما قال ذاک اھل العلم ونقلۃ الآثار، وحملۃ الاخبار، وکان اللہ عزوجل فی کل مکان، فھو تحت الارض التی السماء فوقھا، واذا کان تحت الارض، والارض فوقہ، والسماء فوق الارض، ففی ھذا مایلزمکم ان تقولوا ان اللہ تحت التحت والاشیاء فقہ وواننہ ففوق الفوق والاشیاء تحتہ، وفی ھذا مایجب انہ تحت ماھو فوقہ وفوق ماھو تحتہ وھذا المحال المتناقض تعالیٰ اللہ عن افترائکم علیہ علوا کبیرا۔

(الابانۃ عن اصول الدیانۃ، الامام ابوالحسن الاشعریؒ، ط دار ابن زیدون بیروت، ص ۳۴)

سلف امت اور اعلام اسلام کے اقوال

مفسرین:

تفسیر: وھو اللہ فی السمٰوٰت وفی الارض۔ (انعام:۳)

وعلیٰ کل تقدیر یندفع مایقال: ان الظرف لایتعلق باسم اللہ تعالیٰ لجمودہ ولا بکائن لانہ حینئذ یکون ظرفا للہ تعالیٰ وھو سبحانہ وتعالیٰ منہ عن المکان والزمان۔ (روح المعانی، ۷/۸۹)

اگر "فی" کو کائن یا موجود محذوف کا متعلق مانا جائے تو تو لازم آئے گا کہ زمین وآسمان یعنی "ہر جگہ" اللہ تعالیٰ کے لئے ظرف اور اللہ تعالیٰ مظروف اور اس میں سمائے ہوئے۔ ونعوذ باللہ من ھذ البطلان

وانما ذھب اھل العلم الی ھذہ التاویلات والخروج عن ظاھر (فی السموات وفی الارض) لما قام علیہ دلیل العقل من استحالۃ حلول اللہ تعالیٰ فی الأماکن ومماسۃ الاجرام ومحاذاتہ لھا وتحیزہ فی جھۃ: قال معناہ وبعض لفظہ لابن عطیۃ۔

(البحر المحیط ابوحیان محمد اندلسی ۴/۷۸)

اگر آیت کریمہ مذکورہ کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے یعنی "اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین میں ہے" اس سے: (۱) اللہ تعالیٰ کا مکان میں حلول لازم آتا ہے (۲) مخلوق سے مس اور چھونا لازم آتا ہے (۳) ان کے سامنے ومقابل ہونا مفہوم ہوتا ہے (۴) اللہ تعالیٰ کا ایک جہت میں متحیز ہونا ضروری قرار پاتا ہے، اس کے بعد آپ لاکھ کہتے رہیں کہ "بلا کیف" اور بلا جسمانیت، جو تصریح لفظ سے مفہوم ہوتی ہے، اس کے خلاف نیت کا اعتبار نہیں۔

علی معنیٰ :أنه اللہ ، و أنه فی السموات و الارض ، بمعنیٰ انه عالم بما فیھا لا یخفیٰ علیه منه شئی ، کان ذاته فیھا ۔ (کشاف ۲/ ۳۲۳)

جار اللہ زمخشری جن کے اعتزال کی دہائی دی جاتی ہے، کہتے ہیں یہ آیت معنیٰ مجازی پر محمول ہے،"کأنَّ ذاته فیھا" یعنی حقیقت میں ذات کو وہ بھی نہیں مان رہے، بندے کے خیال سے تو متہم بالاعتزال کا اس بات کا قائل ہونا تنہا دلیل کافی ہے اس بات کے بطلان پر کہ بذاتہ ہر جگہ موجود۔

تفسیر:نحن اقرب الیه منکم من حبل الورید۔ (ق:۱۶)

یعنی ملائکته تعالیٰ اقرب الی الانسان من حبل وریده الیه، و من تاوله علی العلم فانما فر لئلا یلزم حلول او اتحاد، وھما منفیان بالاجماع، تعالیٰ اللہ و تقدس، و اللفظ لایقتضیه فانه لم یقل :أنا أقرب إلیه من حبل الورید، و انما قال: و نحن أقرب إلیه من حبل الورید۔ (ابن کثیر ۷/ ۳۹۸)

حافظ ابن کثیرؒ کہتے کہ جن لوگوں نے اس آیت کی تاویل علم وغیرہ سے کی ہے تو اس لئے کہ اس سے حلول و اتحاد لازم آتا ہے، لیکن اپنے رائے میں فرماتے ہیں کہ اس کی ضرورت ہی نہیں، بلکہ نحن سے ذات باری نہیں، فرشتے مراد ہیں۔

قال الحسن: ھذا تمثیل للقرب، ای: نحن أقرب إلیه من حبل وریده الذی ھو منه، ولیس علی وجه قرب المسافة.......وھذا القرب قرب العلم و القدرة۔ (قرطبی، ج ۲۰/ ۲۲۹)

حضرت حسن بصری بھی شاید صوفیہ کی اس بلندی پر نہ پہونچے والے شخص ہوں گے جنھوں نے قرب ذات کو حاصل نہیں کیا، اسی لئے وہ بھی علماء ظاہر میں سے بن بیٹھے اور قرب مکانی کی نفی کر بیٹھے، فلاحول ولا قوۃ الا باللہ۔

حضرت فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ سب کچھ جانتا ہے، ہر چیز پر اس کی قدرت ہے، یہی مراد ہے اقربیت سے، اللہ تعالیٰ کی ذات کی نزدیکی مراد نہیں۔

مجاز، و المراد:قرب علمه منه، و إنه یتعلق بمعلومه منه و من أحواله تعلقا لایخفیٰ علیه شئی من خفیاته، فکانه ذاته قریبة منه، کما یقال: اللہ فی کل مکان، و قد جل عن الأمکنة۔ (کشاف ۵/ ۵۹۵)

أی أعلم بحاله ممن کان أقرب إلیه من حبل الورید، عبر عن قرب العلم بقرب الذات تجوزا، لإنه موجب له.

(تفسیر ابی السعود ۵/ ۱۸۷)

تفسیر:وھو معکم اینما کنتم (حدید:۴)

یعنی :بقدرته، و سلطانه، و علمه۔ (قرطبی، ۲۰/ ۷/ ۲۳)

أی بالعلم و القدرة، قال: الثوری ﷺ: المعنیٰ علمه معکم، و ھذه آیة اجمعت الأمة علی ھذا التاویل فیھا، و انھا لاتحمل علی ظاھرھا من المعیة بالذات۔ (البحر المحیط، ۸/ ۲۱۷)

تمثیل لاحاطة علمه تعالیٰ بھم و تصویر لعدم خروجھم عنه اینما کانوا، و قیل :المعیة مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببیة و القرینة السباق اللحاق مع استحالة الحقیقة، و قد اول السلف ھذه الآیة بذلک، اخرج البیھقی فی الاسماء و الصفات عن ابن عباس انه قال فیھا: عالم بکم اینما کنتم، و اخرج ایضا عن سفیان الثوری انه سئل عنھا فقال: علمه معکم، و فی البحر انه اجمعت الامة علی ھذا التاویل فیھا و انھا لاتحمل علی ظاھرھا من المعیة بالذات۔ (روح المعانی ۲۷/ ۱۶۸)

یعنی انه حاضر مع کل احد بعلمه و احاطته، و اجمع العلماء علی تاویل ھذه الآیة بذلک.

(التسہیل لعلوم التنزیل ابوالقاسم ابن جزی الکلبی المالکی، ۲/ ۴۱۰)

اس آیت کریمہ میں معیت کے مؤول ہونے پر امت کا اجماع ہے۔

تفسیر:مایکون من نجویٰ ثلثة الاھو رابعھم الخ (مجادلہ:۷)

بعلمه. (جلالین)

(اینما کانوا) من الاماکن ولو کانوا تحت الارض فان علمه تعالیٰ بالاشیاء ،لیس لقرب مکانی، حتی یتفاوت باختلاف الامکنة قربا و بعدا. (ابوالسعود ۵ /۲۹۱)

(الاهو رابعهم)ای بعلمه و احاطته و مقدرته. (المحرر الوجیز لابن عطیه ۵ /۲۷۶)

(الاهو معهم)یعلم مایجری بینهم(این ما کانوا) من الاماکن، ولو کانوا فی بطن الارض فان علمه تعالیٰ بالاشیاء، لیس لقرب مکانی حتی یتفاوت باختلاف الامکنة قربا و بعدا. (روح المعانی ۲۸ /۲۴)

اللہ تعالیٰ کی ذات کے قرب کو علم کے لئے شرط لگانا اللہ کے علم کو محتاج کہنا ہے، گویا یہ کہنا ہوا کہ جب تک ذات قریب نہ ہو اس وقت تک اسے مخلوق کے احوال کا علم نہ ہوگا، جب کہ اللہ تعالیٰ کے لئے تمام مکان کی ایک حیثیت ہے۔

محدثین:

روی الترمذی باسناده الی ابی هریرة حدیثا، قال فیه صلی اللہ علیه و سلم: والذی نفس محمد بیده لو انکم دلیتم رجلا بحبل الی الارض السفلی لهبط علی اللہ.

قال ابو عیسیٰ: وفسر بعض اهل العلم هٰذا الحدیث فقالوا: انما هبط علی علم اللہ و قدرته و سلطانه فی کل مکان، وهو علی العرش کما وصف فی کتابه. (الترمذی، باب ومن سورۃ الحدید، ت شاکر ۵ / ۴۰۳)

واما قوله فی هذا الحدیث ، فان اللہ قبل وجهه اذا صلی، فکلام خرج علی التعظیم لشأن القبلة او کرامها، واللہ اعلم، والآثار تدل علی ذلک مع النظر والاعتبار، وقد نزع بهذا الحدیث بعض من ذهب مذهب المعتزلة فی ان اللہ عز و جل فی کل مکان، ولیس علی العرش، وهذا جهل من قائله؛ لان فی الحدیث الذی جاء فیه النهی عن البزاق فی القبلة: انه ینؤبزق تحت قدمه وعن یساره، وهذا ینقض ما اصلوه فی انه فی کل مکان.

(التمہید لمافی الموطا من المعانی والاسانید، تابع نافع ابن جرجس، حدیث ثامن وعشرون، حافظ ابو عمر یوسف ابن عبد البر النمری القرطبی المالکی، ۱۴ / ۱۵۸، ۱۵۹)

واما احتجاجهم بقوله عز و جل (مایکون من نجویٰ ثلاثة الاهو رابعهم ،الخ) فلا حجة لهم فی ظاهر هذه الآیة: لان علماء الصحابة والتابعین، والذین حملت عنهم التاویل فی القرآن قالوا فی تاویل هذه الآیة هو علی العرش وعلمه فی کل مکان، وما خالفهم فی ذلک احد یحتج بقوله. (التمہید ،ط وزارت اوقاف مملکت مغربیہ (مراکش)، ۷ / ۱۳۸، ۱۳۹)

لیکن شاید تفسیر مظہری کا حوالہ ان امام ابن عبدالبر کو نہ ملا ہوگا، جس سے نقل کر بعض لوگ بدرجہ ایک قول نقل کرنے لگے۔

(عنده)ای علم ذلک عنده(علی العرش) مکنونا عن سائر الخلق مرفوعا عن حیز الادراک واللہ تعالیٰ منزه عن الحلول فی المکان ؛لان الحلول عرض یفنی وهو حادث والحادث لایلیق به تعالیٰ (بعد اسطر) (وانا معه) بعلمی (اذا ذکرنی) وهی معیة خصوصیة ای معه بالرحمة والتوفیق والهدایة والرعایة والاعانة فهی غیر المعیة المعلومة من قوله تعالیٰ: وهو معکم اینما کنتم، فان معناه المعیة بالعلم والاحاطة.

(ارشاد الساری، باب قول اللہ و یحذرکم اللہ نفسہ، ۱۰ / ۳۷۱، ۳۷۲، کذا فی فتح الباری فی نفس الباب)

وقد تقرر ان اللہ لیس بجسم فلا یحتاج الی مکان یستقر فیه، فقد کان ولا مکان. الخ

(عمدہ القاری، باب قول اللہ: تعرج الملائکۃ والروح الیہ، ۲۵ / ۱۷۸)

جب یہ کہا جائے کہ ''اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے'' یہ لفظ اپنے معنیٰ حقیقی اس بات پر دلالت مطابقی رکھتا ہے کہ اللہ مکان میں ہے، لامکان کا مجاز عوام نہیں

سمجھتے، نیز خواص بھی، جیسا کہ فتاویٰ تک میں صراحت کی گئی ہے۔

اخرج الترمذی باسناده عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث طویل: قال (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) والذی نفس محمد بیده، لو انکم دلیتم رجلا بحبل إلی الارض السفلیٰ لهبط علی اللہ.

(الثالثة) قوله لهبط علی اللہ، قال أبو عیسیٰ: علی علم اللہ، وإن علم اللہ لا یحل فی مکان، ولا ینتسب الی جهة، کما انه سبحانه کذلک، لکنه یعلم کل شئی فی کل موضع وعلی کل حال فما کان بعلم اللہ لا یشذ عنه شئی ولا یعزب عن علمه موجود، ولا معلوم والمقصود من الخبر ان منسبة الباری فی الجهات الی فوق کنسبته الی تحت؛ اذ لا ینسب الی الکون فی واحدة منهما بذاته. (عارضۃ الاحوذی، ماجاء فی تفسیر سورۃ الحدید، علامہ ابن العربی، ۱۲/ ۱۸۴)

وقال ابن بطال: البخاری فی هذا الباب الرد علی الجهمیة المجسمة فی تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرر ان اللہ لیس بجسم فلا یحتاج الی مکان یستقر فیه، فقد کان ولا مکان. (فتح الباری، باب: تعرج الملائکۃ والروح الیہ، ۱۳/ ۴۲۷)

ظواہر نصوص پر اعتماد جہمیہ ومجسمہ کا وظیفہ ہے۔

وقد نزع به المعتزلة القائلین بان اللہ فی کل مکان، وهو جهل واضح، لان فی الحدیث انه یبزق تحت قدمه، وفیه نقض ما اصلوه. (فتح الباری، باب حک البزاق بالید من المسجد، ۱/ ۶۰۶)

ولا یلزم من کون جهتی العلو والسفل محال علی اللہ ان لا یوصف بالعلو لان وصفه بالعلو من جهة المعنی والمستحیل کون ذلک من جهة الحس، ولذلک ورد فی صفته "العالی، والعلی، والمتعالی" ولم یرد ضد ذلک، وان کان قد احاط بکل شئی علما، جل وعز. (فتح الباری، باب التکبیر اذا علی شرفا، ۶/ ۱۵۸)

ایسے ہی قرب سے قرب ذاتی وحسی نہیں، بلکہ تقرب اور معیت معنوی مراد ہے۔

فان اللہ تعالیٰ کان ولم یکن معه شئی، فهو خالق للجهات، واذن کیف یکون استواءه فی جهة کاستواء المخلوقات، بل استواءه کمعیته تعالیٰ بالممکنات، وکاقربیته، والغلو فی هذا الباب یشبه التجسیم، والعیاذ باللہ ان نتعدیٰ حدود الشرع.

(فیض الباری ۶/ ۵۶۳)

عبارت سے واضح ہے کہ استواء کی طرح معیت اور قرب واقربیت متشابہات میں سے ہے، اور جب ہم اس کے معنیٰ بالذات کے متعین کریں تو متشابہات میں رائے زنی ہے، جو اہل حق کی پہچان نہیں۔

والاخبار فی مثل هذا کثیرة وفیما کتبنا من الآیات دلالة علی إبطال قول من زعم من الجهمیة: إن اللہ سبحانه وتعالیٰ بذاته فی کل مکان، وقوله عز وجل: وهو معکم أینما کنتم، انما اراد به بعلمه لا بذاته، ثم المذهب الصحیح فی جمیع ذلک الاقتصار علی ماورد به التوقیف دون التکییف، وإلی هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتاخرین. الخ

(الاعتقاد والہدایہ، امام بیہقی، ط: دار الفضیلۃ ریاض ص ۱۱۸)

أخرج الإمام البیهقی بسنده إلی أن: قال حدثنا معدان العابد قال: سألت سفیان الثوری عن قول اللہ عزو جل (وهو معکم أینما کنتم)، قال: علمه.

أخرج البیهقی بسنده عن مقاتل بن حیان قال: بلغنا... إلی قوله... وهو معکم أینما کنتم، یعنی قدرته وسلطانه معکم أینما کنتم، واللہ بما تعملون بصیر، وبهذا الإسناد عن مقاتل بن حیان قال قوله: إلا هو معهم، یقول: علمه.

(کتاب الاسماء والصفات، امام بیہقی، بتحقیق کوثری ،۹۹، ۳۹۸)

وکان (ای محمدبن شجاع الثلجی الحنفی) یذهب مذهب النجار فی القول بأن الله فی کل مکان، وهو مذهب المعتزلة وهذا التاویل عندنا منکر، من أجل أنه لایجوز أن یقال: إن الله تعالیٰ فی مکان أو فی کل مکان من قبل أن ظاهر معنی "فی" وما وضع فی اللغة له هو الوعاء والظرف وذلک لایصلح إلافی الاجسام والجواهر. (مشکل الحدیث وبیانہ، امام حافظ ابن فورک، ط: عالم الکتاب، ۱۷۰)

فقہاء مذاہب:

احناف:

روی إبن أبی حاتم قال: جاء بشر بن الولید إلی أبی یوسف، فقال له: تنهانی عن الکلام وبشر المریسی وعلی الاحول، وفلان یتکلمون؟ فقال: ومایقولون؟ قال: یقولون: إن الله فی کل مکان، فبعث أبویوسف، وقال: عليَّ بهم، فانتهوا إلیه، وقد قام بشر فجيئ بعلیٍ الأحول والشیخ الآخر، فنظر أبویوسف إلی الشیخ، وقال: لو أن فیک موضع أدب لأوجعتک، وأمر به إلی الحبس، وضرب علی الأحول ووطوف (لعله:طیف) به وقد استتاب أبویوسف بشر المریسی ؛لما أنکر أن یکون الله فوق عرشه. (اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ، ابن قیم، ط دار البیان دمشق، ۱۶۸)

ولوقال: نه مکانے از تو خالی، نه تو درهیچ مکانے، فهذا کفر، وینبغی أن یقول: جمیع الأشیاء والأمکنة معلوم لله تعالی. (التاتارخانیہ، مادہ: ۲۰،۱۰۵۰۷/ ۲۸۸)

وفی الفتاویٰ الخلاصه: ولو قال: علم خدا در همه مکان است هذا خطأ، وفی النصاب: والصواب ان یقول: کل شئی معلوم الله تعالیٰ. (التاتارخانیہ، مادہ: ۲۰،۱۰۵۰۹/ ۲۸۸)

والله تعالیٰ لیس بجسم ولا جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا حال بمکان. (التاتارخانیہ، مادہ: ۱۸،۲۷۸۵۷/ ۷)

والجمل التی ذکرناها هی الله تعالیٰ واحد لاشریک له، ولامثیل له، ولاشبیه له، وانه لم یزل قبل المکان والزمان، وقبل العرش والهواء. (التاتارخانیہ، مادہ: ۱۸،۲۷۸۶۱/ ۸)

یکفر بإثبات المکان لله تعالیٰ، فان قال: از خدا هیچ مکان خالی نیست یکفر. (ہندیہ ۲/ ۲۵۹)

قال أهل السنة والجماعة: لیس الله تعالیٰ علی المکان، لا علی العرش ولاعلیٰ غیره، وهو لیس فوق العرش، ولیس له جهة من الجهات

وقالت (بعض) الحنابلة والکرامیة والیهود ومن یقول انه جسم: انه تعالیٰ مستقر علی العرش، لکن بعضهم قالوا: له ست جهات کما لسائر الاجسام، وقال بعضهم: له جهة واحدة لاغیر، استقر بها علی العرش.

وقال بعض المعتزلة: إن الله تعالیٰ فی کل مکان، وقالوا: نعنی به أنه عالم بکل مکان.

وقالت الفلاسفة: إنه فی کل مکان وکل جسم - علی الحقیقة -، وقال الحسین النجار -وهو من جملة المعتزلة-: انه فی کل مکان علی الحقیقة، وهو مثل قول الفلاسفة.

والدلیل علی انه لیس لله تعالیٰ مکان بل هو علی الصفة التی کان علیها قبل خلق المکان، إنا لو قلنا إنه صار بعد خلق العالم علی المکان وهو العرش ؛حصل فی ذاته التغیر وهو النتقال من مکان إلی المکان، والقدیم لا یتصور علیه التغیر الانتقال، لأنه واجب الوجود بجمیع صفاته، ولأن الانتقال إلی الأماکن والاستقرار علیه، من صفات الاجسام، وقد ذکرنا انه لیس بجسم، فیکون الکلام فی هذه، کالکلام فی المسالة الاولیٰ التی قبل هذه المسالة، فان تعلقوا بقول الله تعالیٰ: ثم

استویٰ علی العرش، فالجواب عنه مابینا، .... اأمنتم من فی السماء... وهو الذی فی السماء إله وفی الارض إله، إن مراد الله تعالیٰ من هذه النصوص لیس بیان المکان، ولکن المراد منه -والله اعلم- انه مستول علی العرش وعلی جمیع العالم، هکذا الدلیل علی من قال: انه فی کل مکان علی الحقیقة.

(اصول الدین، مسالۃ: لیس للہ تعالیٰ جھۃ، امام ابوالیسر محمد البزدوی، ط مکتبہ ازہریہ للتراث، ۳۹، ۴۰)

علامہ فہامہ وکیل حافظ بدرالدین عینیؒ امام ابن تیمیہؒ کی تعریف میں اس واقعہ کو پیش فرماتے ہیں، اس مسئلہ میں انھیں اختلاف ہوتا تو اسے موقع مدح یعنی ایک کتاب میں بطور تقریظ تو کم ازکم نہ لکھتے، بلکہ اسی عقیدہ کو انھوں سے نے ان کی عظمت علمی ومقام اجتہادی کی دلیل میں پیش کیا ہے:

وهذا المام مع جلالة قدره فی العلوم نقلت عنه علی لسان جم غفیر من الناس، کرامات ظهرت منه بلا التباس، واجوبة قاطعة عند السوال منه من المعضلات، من غیر توقف منه بحالة من الحالات.

ومن جملة ماسئله عنه وهو علی کرسیه یعظ الناس والمجلس غاص باهله، فی رجل یقول: لیس الا الله، ویقول: الله فی کل مکان، هل هو کفر او ایمان؟

فأجاب علی الفور: من قال: إن الله بذاته فی کل مکان فهو مخالف للکتاب والسنة واجماع المسلمین، بل هو مخالف للملل الثالث، بل الخالق سبحانه وتعالیٰ بائن من المخلوقات لیس فی مخلوقاته شئی من ذاته، ولا فی ذاته شئی من مخلوقاته، بل هو الغنی عنها، البائن بنفسه منها، ولقد اتفق الائمة من الصحابة التابعین، والائمة وسائر ائمة الدین، إن قوله تعالیٰ: وهو معکم اینما کنتم، والله بما تعملون بصیر، لیس معناه أنه مخلتط بالمخلوقات وحالّ فیها، ولا أنه بذاته فی کل مکان، بل هو سبحانه وتعالیٰ من کل شئی بعلمه وقدرته ونحو ذلک.

فالله سبحانه وتعالیٰ مع العبد أینما کان، یسمع کلامه، ویری افعاله، ویعلم سره ونجواه، رقیب علیهم مهیمن علیهم بل السمٰوات والارض ومابینهما کل ذلک مخلوق لله، لیس الله بحال فی شئی منه، سبحانه، لیس کمثله شئی وهو السمیع البصیر، لا فی ذاته ولا فی صفاته، ولا أفعاله، بل یوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غیر تکییف ولا تمثیل ومن غیر تحریف ولا تعطیل، فلا تشمل صفاته بصفات خلقه، ومذهب الاسلف اثبات بلا تشبیه وتنزیه بلا تعطیل، وقد سئل الامام مالک: فقال: (قوله المشهور).

فهذا الامام کمارایت عقیدته، وکاشفت سریرته فمن کان علی هذه العقیدة کیف ینسب الیه الحلول والاتحاد والتجسیم، او ما یذهب الیه اهل الالحاد؟ (الرد الوافر علی من زعم: بان من سمی ابن تیمیۃ شیخ الاسلام کافر، محمد ابن ناصر الدین الدمشقی الشافعی متوفی ۸۴۲، ط: المکتب الاسلامی بیروت، تحقیق زہیر شاویش، ۲۵۱، ۲۵۲)

السوال الثالث عشر والرابع عشر: ماقولکم فی امثال قوله تعالیٰ: الرحمن علی العرش استویٰ؟ هل تجوزون اثبات جهة ومکان للباری تعالیٰ ام کیف رایکم فیه؟

الجواب: قولنا فی امثال تلک الآیات: انا نؤمن بها، ولا یقال کیف، ونؤمن بان الله سبحانه وتعالیٰ متعال ومنزه عن صفات المخلوقین وعن سمات النقص والحدوث کماهو رای قدمائنا.

وأما ما قال المتاخرون من ائمتنا فی تلک الآیات ویؤولونها بتاویلات صحیحة سائغة فی اللغة والشرع، بانه یمکن ان یکون المراد من الاستواء: الاستیلاء، من الید القدرة، الی غیر ذلک، تقریبا الی افهام القاصرین فحق ایضاً عندنا.

وأما الجهة والمکان: فلا نجوز إثباتها له تعالیٰ، ونقول أنه تعالیٰ منزه ومتعال عنهما وعن جمیع سمات الحدوث.

(المهند علی المفند ،سید الطائفہ مولانا خلیل احمد سہار نپوری)

حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ کے اس رسالہ پر دستخط کرنے والے تمام ہی اکابر نے مندرجہ عقائد کی تصدیق کی ہے، یہاں اولاً تو کیفیت کو مجہول نہیں غیر معقول کہا ہے، یعنی اس کا سوال کرنا ہی جائز نہیں، دوسرے مکانی ہونے کا سرے سے انکار کیا ہے، اور نہایت حساس وقت تھا جب یہ رسالہ تحریر کیا گیا، ایک ایک بات کو ظاہر ہے کہ چھان پھٹک کر لکھا گیا ہے، اگر ہر جگہ ہونا یا ہر چیز میں ہونا جمہور کا عقیدہ تھا تو ضرور اسے لکھا جاتا، اور اس کے علاوہ جو مواقع ہیں، جن میں بعض حضرات سے اس کے خلاف منقول اسے تاویل صوفیہ یا سہو پر محمول کرنا لازمی ہوگا، ورنہ یہ تعارض وبلکہ بددیانتی بھی ہوگی۔

مالکیہ:

وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو فى كل مكان بعلمه. (متن رسالۃ ابن ابی زید القیر وانی ،مکتبۃ ثقافیۃ ،بیروت ،ص ۶)

ابن ابی زید مالکی المذہب ہیں، ظاہر نصوص کے قائل ہیں، اسی لئے انھوں نے اللہ تعالیٰ کے فوقیت بذاتہ کا ثبوت تحریر کیا ہے لیکن ظاہر نصوص پر حمل کرنا اکثر سلف کا مذہب نہیں، اس لئے بعد والوں بذاتہ کے اضافہ پر نکیر کی ہے کہ یہ نصوص میں نہیں، نہ ہی سلف سے منقول ہے، اس درجہ ظاہر کو اختیار کرنے کے باوجود وہ ہر جگہ ذات کی نہیں بلکہ علم کی معیت کے قائل ہیں۔

ويمكن رد إبن ناجى بأن الذى اطلقه عليه السلف هو لفظ الفوقية الغير المقيدة بذاته، والايهام انما عظم من التقييد بذاته، قال فى التحقيق: اخذ على المصنف فى قوله بذاته وقيل :هى دسيسة عليه(اى ابن ابى زيدالقيروانى)، فان صح فلااشكال فى سقوط الاعتراض عنه، ولااعترض عليه ،لانه لم يرد بها سمع، وسئل الشيخ عز الدين عن هذا هل يفهم منه القول بالجهة ام لا؟وهل يكفر معتقدها ام لا؟فاجاب:بان ظاهره القول بالجهة والاصح ان معتقدها لايكفر.

(الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیر وانی ،احمد بن غنیم المالکی ،ط: الکتب العلمیہ، ۱/ ۷۷)

محل استشہاد ’’بذاتہ‘‘ پر کیا گیا کلام ہے، اگر ذات باری بلا جسم اور بے کیف ہے تو فوقیت سے متصف ہونے میں کیا نقص ہے لیکن بذاتہ فوقیت کا قول امام عز الدین کے نزدیک جہت وسمت کا قائل ہونا ہے، اسی طرح اگر بذاتہ ہر جگہ ہونا کہا جائے تو مکانی ہونا تو کہیں نہیں گیا، بلکہ مزید مکان کے لئے جہت لازم ہے۔

من الصفات مايصح أن يوصف به الخالق والمخلوق على وجه الحقيقة كالعلم وحدانيته تعالىٰ...... ومنها مايوصف به تعالىٰ حقيقة والعبدمجازاكالمعطى والرازق...... ومنهامايوصف به العبد حقيقة ويوصف به البارى مجازا كالاستواء والنزول، والمعيةوالفوقية(الفواکہ الدوانی، ۱/ ۷۷، ۷۸)

حنابلہ:

(وكذلک الذين يقولون: ان الله تعالىٰ بذاته فى كل مكان ويجعلونه مختلطا بالمخلوقات، يستتاب، فان تاب، والا قتل) وقد عمت البلوىٰ بهذه الفرق وافسدوا كثيرا من عقائداهل التوحيد، نسال الله العفو والعافية.

(کشاف القناع ،باب المرتد ،شیخ منصور البھوتی ،ط: عالم الکتاب ،۵/ ۱۴۷)

متکلمین:

واما قولهم :(لاتحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)فانما قالوا ذلک بالنصوص المحكمة، منها قوله تعالىٰ:(ليس كمثله شئى)نفىٰ عن نفسه شئى مشابة العالم اياه ففى التحيز بجهة من الجهات مشابة الاجسام والجواهر، وفى التمكن فى مكان مماثلة للجواهر المتمكنة. الخ

ومن حيث المعقول ان الجهات معقول وهو بكل شئى محيط، لا كاحاطة الحقة باللولوة، بل بالعلم القدرة والقهر،

لایعزب عن علمه مثقال ذرة فی السمٰوات ولافی الارض .الخ

أما قوله تعالیٰ: (وهو الذی فی السماء اله) (زخرف)، أراد به ثبوت ألوهیته فی السماء لاثبوت ذاته، وکذا فی قوله: وهو الله فی السمٰوٰت وفی الارض) (انعام) ای الوهیته فیهما، لا ذاته، وقوله: (مایکون من نجویٰ ثلٰثة الاهو رابعهم) (مجادله) ای یعلم ذلک، ولایخفیٰ علیه شئی، وقوله تعالیی: (ونحن اقرب الیه من حبل الورید) (ق) ای بالسلطان والقدرة. الخ

وقالوا فی قوله تعالیٰ: إن الذین عند ربک لایستکبرون عن عبادته ویسبحونه (اعراف:۲۰۶) یعنی الملائکة ان المراد منه قرب المنزلة، لا قرب المکان، فما فهموا من تلک المتشابهات إلا اثبات الجسم والجوارح والصوت الا لخبث عقیدتهم وسوء سریرتهم، وبالله العصمة من الخذلان.

(شرح عقیدۃ الطحاویہ لمعلی الترکمانی الحنفی الماتریدی، تنزیہ اللہ عن الحدود والغایۃ الخ، ط: دارالنور، اردن، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳)

وقالت القدریة والمعتزلة: ''إن الله تعالیٰ فی کل مکان'' واحتجتا بقوله تعالیٰ: وهو الذی فی السماء إله وفی الارض إله، أخبر أنه فی السماء وفی الارض، إلا أنا نقول: لاحجة لکم فی الآیة لأن المراد من الآیة: لوکان ماقلتم لکان وهو الذی کل فیه فلما وصف بالشیئیة دل علی أن المراد به نفوذ الإلهیة فی السماء وفی الأرض وبه نقول، وقول المعتزلة والقدریة فی هذا أقبح من قول المشبهة (القائلین بأن الله علی العرش علوا امکانیا ممکنا، أن العرش له مستقر) لأن قولهم یودی إلی أن الله تعالیٰ فی أجواف السباع والهوام والحشرات تعالیٰ الله عن ذلک علوا کبیرا.

(۲۷، ۲۸، شرح الفقہ الاکبر لامام ابواللیث السمرقندی، دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد، ط: ۱۳۲۱)

(اس کتاب پر شارح کی جگہ امام ابومنصور ماتریدی کا نام لکھا ہے، اور اسی نام سے ہند و بیرونِ ہند کئی مطابع میں طبع ہوئی ہے، جب کہ اس کے شارح ابواللیث سمرقندیؒ ہیں، ''العالم والتعلم'' کے مقدمہ تحقیق میں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ نے اس کی وضاحت کی ہے۔ دیکھئے: مقدمہ تحقیق کتاب ''العالم والمتعلم''، مطبوعہ مکتبہ خانجی شارع عبدالعزیز)

(ولیس قرب الله تعالیٰ) ای من أرباب الطاعة، (ولا بعده) من أصحاب المعصیة کما فی الحدیث... (من طریق طول المسافة) ای الحسیة (وقصرها) بل المراد بهما القرب والبعد المعنوی کما یستفاد من منطوق قوله سبحانه: ان رحمة الله قریب من المحسنین، المفهوم منه انه بعید من المسیئین (ولا علیٰ معنی الکرامة والهوان)، ای ولیسا (القرب والبعد: ناقل) محمولین علی معنی الکرامة والاحسان والذلة والهوان؛ فان هذا تاویل فی مقام اهل العرفان، والامام الاعظم رحمه الله تعالیٰ جعلهما من باب المتشابه فی مقام الایقان، ولذا قال: (ولکن المطیع قریب منه بلا کیف)، ای من غیر تشبیه (والعاصی بعید عنه بلا کیف)، ای بوصف التنزیه (والقرب والبعد والاقبال)، ای وضده وهو الاعراض (یقع علی المناجی)، ای یطلق ایضا علی العبد المتضرع الی الله، المتذلل لدیه طالبا لرضاه کما فی قاله تعالیٰ (واسجد واقترب) ای اسجد لله وتقرب رضاه، وقیل: دم علی السجود والتقرب إلی الله حیث شئت، وفی الحدیث: أقرب مایکون العبد الی الله وهو ساجد، لکنه بلا کیف کمایدل علیه تقیید ما قبله وما بعده حیث قال: (وکذلک جواره) ای مجاورة العبد لله (فی الجنة)، ای فی مقام القربة (والوقوف) ای فی القیامة (بین یدیه بلا کیف) ای من غیر وصف وبیان کشف، کما فی قوله تعالیٰ (ولمن خاف مقام ربه جنتان) وقوله تعالیٰ: (واما من خاف مقام ربه)............

ثم قوله: إن الله تعالیٰ أقرب الی العبد من حبل الورید، حیث أثبت له القرب من العبد، مع أن نسبة القرب والبعد متساویة فی الرب والعبد؛ فالتحقیق فی مقام التوفیق أن مختار الامام أن قرب الحق من الخلق وقرب الخلق من الحق وصف

بلا كيف و نعت بلا كشف، و الجمهور يتاولونها و يحملونها على قرب رحمته بطاعته و بعد نعمته بمعصيته.

هذا، و بلسان أرباب العبارات و أصحاب الإشارات معنى القرب إلى الرب أن ترى نعمته و تشاهد منته في جميع حالاتك، و تغيب فيها عن روية افعالك و مجاهداتك، و قد قال بعض العلماء في قوله تعالى: و نحن اقرب اليه من حبل الوريد: انه سبحانه تعالىٰ لفرط قربه منك لا تراه، و لغاية بعدك عنه لا ترى شئياً سواه، و هذا تمام لمن يطلب معرفة نعمة مولاه، و لا يصح الطلب الا لمن خالف هواه.

(شرح الفقہ الاکبر، معنی القرب الباری من مخلوقاتہ و بعدہ عنہم، لملا علی القاری، ط: دار البشائر الاسلامیۃ بیروت، اولی، ۳۰۳ تا ۳۰۵)

وہ اہم باتیں جو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاریؒ کے کلام سے مفہوم ہوتے ہیں:

-قرب و بعد متشابہات میں سے ہے۔ -اللہ کا قرب و بعد، یعنی نزدیکی و دوری مسافت کی نہیں، بلکہ معنوی ہے۔

-اہل عرفان، یعنی صوفیہ کی باتیں عقائد نہیں ہوتیں۔ کما فی قولہ: فان هذا تاويل في مقام اهل العرفان

-یقینیات یعنی عقائد کے درجہ و احکام اہل معرفت کی باریکیوں سے جدا ہیں۔ کما فی قولہ: و الامام الاعظم رحمه الله تعالىٰ جعلهما من باب المتشابه في مقام الايقان

-ملا علی قاری نہ خالص علماء ظاہر میں سے ہیں کہ تصوف سے بیزار ہوں، اور نہ متقشف صوفی کہ ہر بات کا صوفیہ کے مطابق کچھ نہ کچھ مطلب گھڑنے لگیں، اس لئے ان کا یہ تبصرہ نہایت وقیع ہے کہ یقینیات اور عرفانیات، یعنی عقائد اور صوفیہ کی باتوں میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اسی لئے انھوں نے یہ تفریق بھی کی کہ مقام ایقان اور مقام عرفان جدا جدا ہیں۔

-قرب و بعد کا مسافت کے لحاظ سے نہ ہونا بھی ہوگا جب معیت ذاتی نہ ہو، ورنہ جب ذات باری پاس ہوگی تو معنویت اور بلا کیف نہیں ہوگی، او پر القواعد فی العقائد کے حوالہ سے گذرا کہ جب کسی چیز کے معنیٰ بیان کر دیئے گئے تو کیفیت کے انکار کا کوئی مطلب نہیں وہ بخود ثابت ہوگی، جیسے کوئی کہے: ھو جسم بلا کیف، تعالی اللہ عن ذلک

-امام صاحبؒ تفویض کلی کے قائل ہیں، جو اکثر سلف کا مسلک ہے، اور وہ معنی لغوی و حقیقی بھی مراد نہیں لیتے، احتمالا بھی نہیں۔ کما یظھر من قولہ: فالتحقيق في مقام التوفيق ان مختار الامام ان قرب الحق من الخلق و قرب الخلق من الحق وصف بلا كيف و نعت بلا كشف

-معنی لغوی مراد لیتے تو بلا کیف یا بلا کشف کی قید کی حاجت نہ ہوتی، اور نہ قرب و معیت کو معنوی کہنے کی ضرورت ہوتی، کیونکہ معنی لغوی و حقیقی کے لحاظ سے قرب اصلی ہوتا، نہ کہ معنوی۔

-مؤولین اس کی تاویل کرتے ہیں، اطاعت کی بنا پر رحمت خداوندی کی قربت، اور گناہ کے سبب رحمت سے بعد و دوری مراد ہے۔

-اس کے علاوہ تیسرا کوئی مسلک ہوتا ملا علی قاری جیسی شخصیت ضرور نقل کرتی، جب کہ کوئی ہے ہی نہیں، اور وہ یہی کہ تفویض نہ تاویل، بلکہ ظاہر پر محمول کر کے اس سے ذاتی قرب و معیت مراد لینا، جو کسی اہل حق فرقہ نے نہیں کیا۔

-نزدیکی اور دوری کی نسبت اللہ تعالیٰ کے بارے میں برابر ہیں یعنی مسافت و حقیقی فاصلہ میں اس کے لئے سب یکساں ہیں؛ کیونکہ وہ مکان سے پاک ہے، لامکان ہے۔

و ما يقوله المعتزله و عامة النجارية: انه تعالىٰ بكل مكان بمعنىٰ العلم و القدرة و التدبير دون الذات، فهذا منهم خلاف في العبارة فاما في المعنىٰ فقد ساعدناهم انه عالم بالامكنة كلها و كلها تحت تدبيره غير ان بهم غنية عن اطلاق هذه العبارة الوحشية في هذا المراد و من الذي اضطرهم الى اطلاق هذه العبارة التي ظاهرها يوجب ما هو كفر و ضلال، و اى ضرورة

دعتهم الی ذلک ولم یرد بہ نص لافی الکتاب ولافی الاحادیث المشھورۃ، فان الواجب علینا عندانعدام النص صیانۃً ھذا المعنیٰ عن ھذا اللفظ الوحش وباللہ النجاۃ والمعونۃ.(تبصرۃ الادلۃ، ابو المعین نسفی، م:۵۰۸ھ، ط:انقرہ ترکی سن ۱۹۹۳، ص ۲۲۶)

لنا فی اثبات ھذاالمطلوب وجوہ، الاول: لوکان الرب تعالیٰ(فی مکان) اوجھۃ(لزم قدم المکان)او الجھۃ(الثانی المتمکن محتاج الی مکانہ) بحیث یستحیل وجود ہ بدونہ،(والمکان مستغن عن التمکن)لجواز الخلاء فیلزم امکان الواجب ووجوب المکان وکلاھما باطل(الثالث :لوکان فی مکان ،فاما) ان یکون (فی بعض الاحیاز او فی جمیعھاوکلاھماباطل، اما الاول:فلتساوی الاحیاز)فی انفسھا،وتساوی (نسبتہ)ای ذات الواجب(الیھا، فیکون اختصاصہ ببعضھا ترجیحا بلامرجح واما الثانی) وھو ان یکون فی جمیع الحیاز (فلایلزم تداخل المتحزین)لان بعض الاحیاز مشغول بالاجسام(وانہ) ای تداخل المتحزین مطلقا(محال بالضرورۃ ایضا فیلزم) علی الثانی (مخالطتہ لقاذورات العالم تعالیٰ عن ذلک علوا کبیرا).........

(وربما یقال) فی نفی المکان عنہ تعالیٰ(لوکان متحیزا لکان مساویالسائر المتحیزات) فی الماھیۃ(فیلزم إماقدم الاجسام او حدوثہ وربما یقال لوکان متحیزا لساوی الاجسام فی التحیز ولابد من ان یخالفمھا بغیرہ فیلزم الترکیب) فی ذاتہ(وقدعلمت)فی صدر الکتاب (مافیہ)......

(الجواب انھا اظواھر ظنیۃ لاتعارض الیقینیات)الدالۃعلی نفی المکان والجھۃ ....(والعندیۃ بمعنی الاصطفاء والاکرام کمایقال فلان قریب من الملک).........والدنو ھوقرب الرسول الیہ بالطاعۃ والتقدیر بقاب قسین تصویر للمعقول بالمحسوس.

(شرح المواقف، المرصد الثانی فی تنزیھہ، المقصد الاول، سید شریف جرجانی، منشورات صہیب حسن شافعی اشعری، ۳۳۸و۳۳۹)

صوفیہ کرام:

تصوف کی بخاری ''رسالہ قشیریہ'' میں ہے:

سمعت الإمام أبابکر محمدبن الحسن بن فورک علیہ الرحمۃ یقول: سمعت محمدبن المحبوب -خادم أبی عثمان المغربی-یقول: قال لی أبوعثمان المغربی یوماً:یامحمد! لو قال لک أحد :أین معبودک؟أیش تقول؟قال :قلت: أقول حیث لم یزل، قال:فان قال: أین کان فی الازل؟أیش تقول؟قال:قلت: أقول: حیث ھو الآن،یعنی کما کان ولا مکان فھو الآن کما کان،قال: فارتضیٰ منی ذلک، ونزع قمیصہ وأعطانیہ.

(الرسالۃ القشیریۃ، فی بیان اعتقاد ھذۃ الطائفۃ فی مسائل الاصول، امام ابوالقاسم القشیری، موسسۃ دار الشعب، قاھرہ، ص ۳۰)

ابوعثمان مغربی اور محمد بن محبوب جیسے اکابر کی گفتگو ہے، خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جگہ کو پیدا کیا، جہاں جگہ کے پیدائش سے پہلے وہاں اب بھی ہے، خلاصۃ الخلاصہ یہ ہے کہ یہ سوال ہے غلط ہے۔

سأل إبنُ شاھین الجنیدَ رحمہ اللہ عن معنیٰ ''مع'':فقال: ''مع'' علی معنیین: مع الانبیاء بالنصرۃ والکلاءۃ، قال تعالیٰ:''إننی معکما أسمع وأری''ومع العامۃ بالعلم و الإحاطۃ، قال تعالیٰ: مایکون من نجویٰ ثلاثۃ الاھو رابعھم فقال ابن شاھین: مثلک أن یکون دالا علی اللہ. (الرسالۃ القشیریۃ، ص ۳۴)

حضرت جنید بغدادیؒ بھی معیت ذاتیہ کے قائل نہیں، ان سے بھی بڑا کوئی صوفی ہے؟

تصوف کی شان اور صوفیہ کی ڈھال امام عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر طویل کلام فرمایا ہے، ایک مستقل باب باندھا ہے: ''المبحث السابع فی وجوب اعتقاد ان اللہ تعالیٰ لایحویہ مکان کما لا یحدہ زمان لعدم دخولہ فی حکم خلقہ'' اس میں شیخ محمد مغربی سے اس کا جواب نقل فرمایا ہے کہ ''وھو معکم أینما کنتم'' سے معیت کے ساتھ اینیت بھی لازم آتی ہے:

کما قالہ سیدی محمد المغربی الشاذلی: أنہ لا إیہام، لأن الأینیة فی ھذہ الآیة راجعة الخلق، لأنھم ھم المخاطبون فی الأین اللازم لھم، لا لہ تعالیٰ، فھو تعالیٰ مع کل صاحب أین بلا این لعدم مماثلتہ لخلقہ فی وجہ من الوجوہ. اھ

وقال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین من الفتوحات: لیس الحق تعالیٰ لنا بأین، لان من لا أینیة لہ لا یقبل المکان، قال: وذلک نظیر قولھم: المکان لا یقبل المکان، فإذا کان لا أین لمن لہ این، فکیف یکون الأین لمن لا أین لہ یعقل. اھ

(الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد الاکابر، امام عبدالوہاب شعرانی شافعی، ط: داراحیاء التراث العربی بیروت، ۱/۱۲۱)

اللہ تعالیٰ کی معیت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے، أینَ کے ذریعہ جو مکانی ہونا معلوم ہوتا ہے، وہ بندوں کے لئے لازم ہے، باری تعالیٰ کے لئے، مزید تفصیل شیخ محمد کے قول کی آگے ہے۔

معیت کی بحث کو شروع کرتے ہوئے سوال جواب کے طریقے حل فرمایا ہے، چنانچہ اس سوال پر کہ اللہ تعالیٰ کی معیت ہمارے ساتھ ذاتی یا صفاتی ہے؟ فرماتے ہیں:

کما قالہ الشیخ العارف باللہ تعالیٰ تقی الدین بن أبی منصور فی رسالتہ أنہ: لا یجوز أن یطلق علی الذات المتعالیة معیة کما أنہ لا یجوز أن یطلق علیھا استواء علی العرش، وذلک لأنہ لم یرد لنا تصریح بذلک فی کتاب ولا سنة، فلا نقول علی اللہ ما لا نعلم. اھ

وقال الشیخ محی الدین فی باب حضرات الأسماء من ''الفتوحات'' فی الکلام علی اسمہ الرقیب: اعلم أنہ لیس فی حضرات الأسماء الإلٰھیة ما یعطی التنبیہ علی أن الحق تعالیٰ معنا بذاتہ إلا الإسم الرقیب؛ لأنہ نبہ علی أن الذات لا تنفک عن الصفات لمن تامل ویؤیدہ ذلک قول الإعرابی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لا نعدم خیرا من رب یضحک، فإنہ اتبع الضحک توابعہ. اھ (الیواقیت والجواہر مبحث الثامن: فی وجوب اعتقاد ان اللہ معنا الخ، ۱/۱۲۲)

آگے علامہ شعرانی اپنی رائے ذکر فرماتے ہیں:

ولکن من یقول: إن المعیة راجعة للصفات لا للذات أکمل فی الأدب ممن یقول إنہ تعالیٰ معنا بذاتہ وصفاتہ، وان کانت الصفة الالٰھیة لا تفارق الموصوف. (الیواقیت ۱/۱۲۳)

فرماتے ہیں اگرچہ صفات ذات سے الگ نہیں ہوسکتی تاہم جو کہتے ہیں کہ معیت صفاتی مراد ہے وہ ادب کے زیادہ قریب ہیں۔

سنہ ۹۰۵ھ جامع ازہر میں منعقد اسی مسئلہ پر ایک مناظرہ نما مباحثہ کا بھی اسی عنوان میں ذکر کیا ہے، جو علامہ بدالدین العلائی الحنفی اور شیخ ابراہیم المواہبی الشاذلی کے درمیان ہوا، علامہ بدر، شیخ زکریا اور شیخ برہان الدین ابن ابی الشریف صفاتی معیت کے قائل تھے، اور شیخ ابراہیم معیت ذاتیہ کو ثابت کرتے تھے، اسے بعینہٖ نقل طول لاطائل تحتہ ہے، البتہ اس میں مذکور شیخ ابراہیم کے چند دلائل پر تجزیہ ضروری ہے۔

شیخ ابراہیم فرماتے ہیں کہ معیت ذاتیہ عقلاً ونقلاً دونوں ثابت ہیں، نقلاً اس طرح کہ ''وھو معکم اینما کنتم''، ''واللہ معکم''، ''ان اللہ لمع المحسنین'' جیسی آیات میں معیت کا ذکر ہے، اور لفظ ''اللہ'' یا ضمیر ''ھو'' راجع علم کی جانب ہے، جو ذات وصفت دونوں کو جامع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو مان لیا جائے تو تمام نصوص جو متشابہات کی قبیل ہیں، ایسی ہی ہوں گے، پھر ید، عین، ساق کے معنیٰ اعضاء جوارح لینا ضروری ہوگا، -تعالیٰ اللہ عن ذلک- کیونکہ جیسے لفظ اللہ علم ہے اور ذات وصفات پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ الفاظ بھی اپنے معنیٰ پر صریح ہیں، اگر

دوسری جگہ انھیں متشابہ کہا گیا ہے تو یہ بھی از قبیل متشابہ ہے، جیسا کہ مفسرین ومحدثین نے بیان فرمایا، اور اگر تفریق کی جاتی ہے کہ یہاں مراد ہے اور جگہ مراد نہیں تو یہ سوائے تحکم اور کچھ نہیں، کیونکہ معیت کے متشابہات سے تخصیص کی کوئی نہیں، صرف ایک آیت کے معنیٔ لفظی مراد ہونے پر بھی کوئی نص موجود نہیں۔

ان کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی صفات کی معیت مان لی گئی تو ذات کی معیت لازم ہے، جب کہ ظاہر کہ ذات صفات سے جدا نہیں، لہٰذا لازم آیا کہ صفات ہیں تو ذات بھی ہے۔

صحیح قول ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ یہ کہنا معیت صفاتی ہے یہ بھی غلط ہے، جنھوں نے صفات کی معیت کی تعبیر اختیار بھی کی ہے وہ صرف اس لئے کہ ذات کی نفی سے صفات کی ہو جاتی ہے، کیونکہ دونوں میں تلازم ہے، البتہ موہم تھے جو معیت علمیہ یا عونیہ پر دلالت کرتے ہیں، تاہم محققین نے ایسی تعبیر سے بھی منع ہی کیا ہے، اس لئے کہ معیت ذاتی اور صفاتی دونوں ہی نہیں، دلائل اوپر گذر چکے۔

شیخ ابراہیم فرماتے ہیں عقلاً اس طرح سے کہ معیت کی حقیقت ہی یہ ہے کہ ایک شئی دوسرے کے ساتھ ہو، خواہ دونوں واجب ہوں جیسی ذات باری اور صفات باری، یا دونوں ممکنات میں سے ہوں، جیسے دو انسان، خواہ ایک واجب الوجود اور دوسرا ممکن الوجود ہو، اس کی مثال یہی آیات ہیں، وھو معکم الخ۔

یہ قاعدہ پوری طرح سے مخدوش ہے، دو ممکن اور جائز الوجود کی معیت تو ٹھیک ہے کہ ایک کا دوسرے ساتھ ہونا حقیقتاً ہوتا ہے، بقیہ دونوں باتیں بالکل بھی درست نہیں۔

دو واجب الوجود کی معیت جب ہو جب کہ دو واجب الگ الگ ہوں، یہاں کون قائل ہے کہ ذات اور صفات الگ الگ وجود رکھتے ہیں کہ دونوں کی وہ معیت متصور ہو سکے جو یہاں ثابت کرنا مقصد ہے، ذات وصفات کے بارے میں متکلمین جہاں نہ عینیت کے قائل ہیں وہیں وہ غیریت کے بھی منکر نہیں، جب دونوں غیر نہیں تو دونوں کا الگ تصور ہی محال ہے، نیز یہ مباحث فلسفیانہ ہیں، جو صرف سمجھنے سمجھانے کی حد تک ہیں، یہ شرعیات کو پرکھنے قاعدہ نہیں۔

اسی طرح یہ کہنا تو اور بھی بڑی بات ہے کہ واجب الوجود کے ساتھ جائز وممکن کی معیت بھی حقیقی ہے، اول تو اس کی کوئی مثال نہیں، بلکہ انہیں آیات کو پیش کیا ہے جن کے مفہوم ظاہری کو مراد لینا ممنوع ہے، یعنی وہ متشابہات میں سے ہیں۔

نیز اگر یہ کلیہ ہے تو کم از کم اس افراد میں تعدد تو ہوتا، اگر تعدد ہوتا تو مثال بھی پیش کی جاتی، جب کہ پوری کلی میں فقط ایک جزئی ہونا وہ بھی وہی؟؟؟؟؟

سب سے بڑی خرابی یہ کہ واجب کا ممکن پر قیاس لازم آتا ہے، جو صریح باطل ہے، دو ممکن کی مصاحبت ومعیت ہو سکتی ہے تو اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ ایک واجب اور ایک ممکن کے درمیان بھی ویسی ہی معیت، قرب اور ساتھ ہو سکتا ہے، بغیر اس کے ممکن نہیں کہ واجب کو ممکن پر قیاس کیا جائے اور دونوں میں بعد المشرقین نہیں بلکہ ایسا فرق ہے کہ اس کی کوئی مثال نہیں، کیونکہ ایک خالق تو دوسرا مخلوق ہے۔

اخیر میں شیخ ابراہیم نے ایک بات یہ بھی فرمائی ہے کہ ''فھو مع صاحب کل عین بلا أین'' اللہ تعالیٰ ہر مکین کے ساتھ ہے بلا مکان، یہ بھی کسی قاعدہ شرعیہ، کلامیہ یا حسیہ کے مطابقت نہیں رکھتا، شرعا تو ظاہر ہے کہ کسی نص میں اس کی صراحت نہیں کہ اللہ ہر جگہ ہے، اسی طرح حسیہ بھی کہ جو جب ایک چیز ایک مکان وجگہ سے گھری ہوئی ہے دوسری چیز کی معیت بھی تبھی جب کہ وہ بھی اسی کی طرح مکان کے احاطہ میں وہ سما سکے، اور یہ باری تعالیٰ پر محال ہے، کلام کا قاعدہ اوپر گذرا کہ معانی کو ثابت کرنے کے بعد کیفیت کے انکار کا کوئی مطلب نہیں، جب معنیٔ لغوی ثابت کر دیئے تو کیفیت کا انکار کرتا رہے لیکن یہی کہا جائے کہ یہ کیفیت کا قائل ہے، کیونکہ معنیٔ حقیقیہ کیفیت سے جدا ہوتے ہی نہیں۔کما مر

شیخ ابراہیم اور بدر الحنفی کا مباحثہ چل ہی رہا تھا کہ شیخ محمد شاذلی تشریف لے آئے:

فدخل عليهم العارف بالله تعالىٰ سيدى محمد المغربى الشاذلى -شيخ الجلال السيوطى-فقال ماجمعكم هنا فذكروا له المسألة، فقال تريدون علم هذاالأمر ذوقا أو سماعا؟ فقالوا :سماعا، فقال: معية الله تعالىٰ أزلية ليس لها ابتداء وكانت الأشياء كلها ثابتة فى علمه أزلا يقيناً بلا بداية، لأنها متعلقة به تعلقا يستحيل عليه العدم، لاستحالة وجود علمه

الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها؛ لمايلزم عليه من حدوث علمه تعالیٰ بعد أن لم يكن وكماأن معيته تعالیٰ أزلية كذلك هی أبدية، ليس لها انتهاء، فهو تعالیٰ معها بعد حدوثها من العدم عينا علی وفق ما فی العلم يقيناً وهكذا يكون الحال أينما كانت فی عوالم بساطتها وتركيبها وإضافتها وتجريدها من الأزل إلی مالا نهاية له، فأدهش الحاضرين بما قاله، فقال لهم: اعتقدوا ماقررته لكم فی المعية واعتمدوه ودعوا ماينافيه تكونوا منزهين لمولاكم حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه. (الیواقیت والجواہر ا / ۱۲۴)

حضرت شیخ محمد نے منظر دیکھ کر پوچھا کہ کیا گفتگو ہو رہی ہے، عرض کیا گیا، تو فرمایا کہ تم اسے ذوقِ (تصوف) سے سمجھنا چاہتے ہو یا شرع ونقل سے، عرض کیا گیا کہ نقل اور سماعیات سے آپ نے اپنا کلام پیش فرمایا، جس کا حاصل یہ ہے کہ

جس طرح سے اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اسی طرح اس کے صفات بھی، یعنی صفات، جیسے علم وغیرہ بھی ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی، ازل یعنی ہمیشہ سے اللہ کے علم میں ہم انسانوں سمیت ہر ایک کی معلومات موجود ہے، یعنی جب ہم عدم تھے، مخلوق پیدا بھی نہیں ہوئی تھی تب بھی اللہ کے علم میں تھے، اس لئے کہ ناممکن ہے کہ کوئی چیز اس کے علم میں نہیں تھی، پھر نئی آئی، اگر علم میں اضافہ ہو تو وہ علم حقیقی نہیں رہ جائے، بلکہ مخلوق کا سا اور حادث علم ہوگا، اور اسی طرح علم ابدی بھی ہے کہ ہمیشہ اس کا علم رہے گا، تو ہمارے فنا یعنی وجود کے بعد عدم میں بھی ہم اللہ کے علم میں ہوں گے، کیونکہ کسی چیز کا علم سے نکل جانا بھی حدوث کی دلیل ہے، چنانچہ ہمارے وجود سے پہلے کے عدم، موجودہ وجود کے وقت، اور وجود کے بعد عدم کے وقت تینوں احوال کا علم اللہ تعالیٰ کو تھا اور ہے، اور رہے گا، اور یہی معیت ہمیں باری تعالیٰ کی حاصل ہے، اسی کو معیت علمیہ کہا گیا۔ واللہ اعلم

شیخ ابراہیم معیت ذاتیہ کے قائل تھے جس پر محظورات لازم آتے ہیں، لیکن اس عبارت اور رسالہ قشیریہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد مغربی معیت ذاتیہ کے قائل نہ تھے، اس لئے ان کا یہ کہنا ''مع صاحب كل أين بلا أين'' درست ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کا مکانی ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ وہ معیت وصفیہ کے بھی قائل نہیں کہ ذات کا لزوم واجب ہو، درحقیقت وہ ہر شئی کے اللہ کے معلوم ہونے کے قائل ہیں، جیسا کہ محققین اہل کلام، مفسرین اور محدثین کا مذہب ہے۔

أجمعت الصوفية علی أن الله واحد أحد......... ولابذی جهات، ولاأماكن، ولاتجری عليه الآفات ولاتاخذه السنات، ولاتداوله الأوقات، ولا تعينه الإشارات، ولايحويه مكان، ولا يجری عليه زمان،، لاتجوز عليه المماسة، ولاالعزلة ولاالحلول فی الاماكن.

وقال بعض الكبراء: لاولا...... ولايحله فی، ولايظله فوق ولايقله تحت،... ولايجمعه كل. الخ

إن قلت: قبل؟ فالقبل بعده، وإن قلت: هو؟ فالهاء والواو خلقه وإن قلت: كيف: فقد احتجب عن الوصف ذاته، وإن قلت: أين؟ فقد تقدم المكان وجوده.

(التعرف لمذہب اھل التصوف، باب خامس: شرح قولھم فی التوحید، ابوبکر محمد بن اسحٰق البخاری الکلاباذی، مکتبہ خانجی قاہرہ، ۱۳ و ۱۴)

مجددِ تصوف، سرتاج صوفیہ، **حضرت حکیم الامت**ؒ علماء ظاہر وصوفیہ کے اختلاف پر وحدۃ الوجود کی بحث کے ختم پر جامع وصیت بایں الفاظ فرماتے ہیں:

اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً، اور ان میں سے ان مباحث میں جن کا تعلق ذات وصفات سے ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بنا پر کہ کشف سب سے انزل (کم تر) ہے، کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر وخلاف مسلک سلف صالحین ہے، اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے، ان میں اکثر کی غرض محض اہل اہواء کا دفع تھا، (جیسا کہ حضرت مجدد صاحب نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس میں کلام فرمایا) گو بعض نے اس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔

اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں، اور سلف کے مسلک پر اور ان کے اس ارشاد پر کہ أبھموا ما أبھمه الله تعالیٰ عمل رکھیں، اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے۔ کہ کشف بھی اس میں داخل ہے۔ منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اس میں بھی خوض نہ کریں، دونوں جانب کو محتمل سمجھتے رہیں۔ (شریعت وطریقت، ۳۱۳)

خلاصہ یہ کہ۔ مسائل کے سلسلہ میں علماء ظاہر کے اقوال ہی اصل ہیں۔

۔خصوص ذات وصفات تو اور احتیاط کی چیزیں ہیں، یہاں بدرجۂ اولیٰ علماء ظاہر کی اتباع لازم ہے۔

۔صوفیہ کے اقوال تبھی قابل تسامح ہیں جب کہ وہ کسی عقلی یا نقلی دلیل قطعی کے خلاف نہ ہو، ورنہ بلا تفریق قابل رد ہیں۔

۔یہی سلف کا طریقہ وسنت تھی۔

۔مسئلہ اگر ظنی ہو تو صوفیہ کے اقوال وافعال کی مناسب تاویل ممکن ہے۔

۔اکابر سے جو اس نوع کے کلام منقول ہیں وہ کسی نہ کسی خاص مناسبت بلکہ مجبوری سے ہیں، جیسے اہل ہوا کا رد، ورنہ ایسی غیر متعلق تدقیقات مقصود بالذات اکابر صوفیہ کے یہاں نہیں۔

نیز حضرت علماء ظاہر وصوفیہ کی فہرست میں آنے والے نادانوں کی یوں خبر گیری فرماتے ہیں:

اکثر صوفیہ کرام کے کلام میں بعض آیتوں کے خلاف ظاہر معانی پر محمول ہونا پایا جاتا ہے، ایسے مواقع پر ناظرین کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، بعض لوگ تو یوں اعتقاد کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر یہی ہے (جو صوفیہ نے کی)، اور علماء ظاہر نے جو تفسیر کی وہ غلط ہے، حالانکہ یہ اعتقاد بالکل باطل ہے اور شعارِ زنادقہ (زندیقوں) کا ہے، اور اس سے تمام شریعت نا قابل اعتبار اور منہدم ہوئی جاتی ہے، اور بعض لوگ ان حضرات پر طعن کرنے لگتے ہیں انھوں نے قرآن میں تحریف کر دی اور تفسیر بالرائے کرتے ہیں۔ (شریعت وطریقت، ۴۱۷)

☆ شیخ الاسلام مفتی محمد تقی صاحب ''**علماء دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج**'' کے پیش لفظ میں فرماتے ہیں:

اہل سنت والجماعت کی کوئی بھی مستند کتاب اٹھا کر دیکھ لیجئے، اس میں جو کچھ لکھا ہو گا وہی علماء دیوبند کے عقائد ہیں۔

(مقدمہ کتاب ص ۷، ادارہ اسلامیات، ویب سائٹ دارالعلوم دیوبند)

ہم بھی دارالعلوم کے بارے میں یہی عقیدت رکھتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے بذاتہ ہر جگہ موجود ہونے پر ایسا کیوں ہے کہ معتبر تفاسیر، شروح حدیث اور کتب عقائد میں اس کا رد وابطال موجود ہے؟

کتاب مذکور میں حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ میں ''کلام و متکلمین'' کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

نصوص صریحہ سے ثابت شدہ عقائد تقریباً سب کے یہاں متفق علیہ ہیں، اس لئے ان میں علاوہ نص کتاب وسنت کے، اجماع بھی شامل ہے لیکن استنباطی یا فروعی عقائد یا قطعی عقیدوں کی کیفیات وتشریحات میں ارباب فن کے اختلافات بھی ہیں...... (کچھ آگے فرماتے ہیں)...... ثانیاً اس بارہ میں بھی فقہ معین کی طرح کلام معین سے وابستہ رہتے ہوئے بھی تحقیق کا سرا انھوں نے ہاتھ سے نہیں دیا...... انہوں (علماء دیوبند) نے اشاعرہ وماتریدیہ کے اختلافات میں رد وقدح کی راہ اختیار نہیں فرمائی، بلکہ اہم اور بنیادی مسائل میں رفع اختلاف اور تطبیق وتوفیق کا راستہ اختیار فرمایا...... (درمیان میں اکابر دیوبند کی تحقیقی وتطبیقی روداد تحریر کر عنوان کے اختتام پر حضرت فرماتے ہیں)...... بنابریں اگر احقر عرض کرے کہ علماء دیوبند اشعریت پسند ماتریدی ہیں تو کیا یہ واقع کے مطابق نہ ہو گا؟ اھ (۱۵۱ تا ۱۷۳)

ہر جگہ موجود ہونے کی نسبت جمہور کی جانب کی گئی ہے، وہ کون سے جمہور ہیں، مطلق اہل السنہ؟ یا اشاعرہ وماتریدیہ؟

نیز اشاعرہ وماتریدیہ میں اختلاف کی تطبیق جب ہوتی کہ یہاں کوئی اختلاف ہوتا، بلکہ یہاں تو ان دونوں مذاہب کے علاوہ سلفیہ اثریہ بھی متفق ہیں، پھر

یہ عقیدہ آیا کہاں سے ہے؟

اگر ماتریدی ہیں تو ان کی تقلید سے اعراض کیوں؟

وضاحت ا: اس پوری تحریر کا مقصد ہرگز ہرگز نہیں کہ اکابر یا اپنے اساتذہ کو ہم کسی باطل عقیدہ پر سمجھتے ہیں، مکان کی نفی سبھی کے یہاں موجود ہے، گفتگو صرف اس تعبیر پر اصرار پر ہے، اس سے منتج مفاسد پر ہے، ورنہ اکابر تو اکابر، یوم جزاء اپنے اساتذہ کے قدموں کی دھول ہونے پر بھی خود کی نجات کا یقین رکھتے ہیں، اکابر سے جو منقول ہے اس کی ایک معقول توجیہ ہے، جس طرح یہ اکابر اعلیٰ درجہ و بلند پایہ علمی مقام رکھتے تھے، اسی طرح تصوف کے اعلیٰ مقامات کے بھی حامل بلکہ درجہ اجتہاد رکھتے تھے، تو اس رائے کو اسی قبیل پر محمول کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ صوفیہ کے اقوال و دقائق عقیدہ بلکہ فقہیات میں ہی حجت نہیں، تو انھیں بس اپنے محل تک رکھا جائے، بطور عقیدہ وہ باتیں جو سلف وخلف سے چلی آرہی ہیں، سلف، اشاعرہ وماتریدیہ کے مابین اسی کو عقیدہ کا درجہ دیا جائے۔

وضاحت ۲: راقمِ عاجز سگ کوچۂ دارالعلوم دیوبند کا خیال ہے کہ امداد الفتاویٰ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، نیز فتاویٰ محمودیہ کے فتاویٰ میں جہاں یہ درج ہے کہ ہر جگہ ہے، وہیں یہ بھی رقم ہے کہ اللہ کی ذات مکان وتمکن، جہت وتحیز سے پاک ہے، لیکن ان حضرات نے اس تعبیر "ہر جگہ ہے" کو "بلا مکان" کے معنیٰ میں مراد لے کر تحریر فرمایا ہے، تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ تعبیری خطا ہے، نزاع لفظی وتعدد تعبیر کہنا اس لئے درست نہیں کہ بعینہ اس کا ابطال وتردید ہر ہر اس شخص سے منقول ہے جس نے تفصیل سے مسئلہ صفات یا متشابہات کو لکھا ہے، نیز اس کے معنیٰ متبادر صریح باطل اور بلاشک وریب مکانیت پر دال ہیں، اوپر دلائل گذر ہی چکے۔

اگر ان کی رائے میں کچھ اور بات ہوتی مثلاً کہ ذات کہ کوئی نئے معنی، یا مکان کی کوئی نئی تفسیر، یا تحیز وجہت کی اپنی تشریح تو یہ حضرات ضرور ذکر فرماتے، حالانکہ ایسا نہیں، اور نہ ماننے ہی میں عافیت ہے، ورنہ نئی تشریحات کا قائل ہوا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ علماء دیوبند نے کوئی نئی تشریح کو وجود دیا ہے، یا اہل سنت طبقات جن تشریحات سے چودہ سو سال سے ناواقف تھے، اب انھیں ایجاد کیا گیا، ظاہر ہے کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

جو لوگ اس تعبیر کی اپنی تشریح کہنے پر بضد ہیں کہ ذات کے معنی وہ نہیں بلکہ کچھ اور ہیں، انھیں صرف غیر مقلدین نہیں، بلکہ پوری جمعیت اہل السنہ مفسرین ومحدثین اور متکلمین سبھی کے سامنے جواب دہ ہونا پڑے گا، اور درپردہ یہ دعوی ہے پوری امت کے تخطیہ کا، گویا اب تک سب خطا پر تھے۔

راقم کا عندیہ: دلائل صریحہ والفاظ قطعیہ کے بعد اب اس حقیر کو کچھ کہنے کی حاجت نہیں، تاہم ارتکاز توجہ کے لئے عرض ہے کہ:

(ا) اللہ کو ہر جگہ بذاتہ موجود کہنا خواہ کسی تعبیر وزبان میں ہو اور ماننا عقیدہ کے باب میں باطل قطعی ہے۔

(۲) جن صوفیہ سے ہر جگہ ہونا منقول ہے اس کی تاویل ممکن ہے، مثلاً ☆ اول تو یہی کہ صوفیہ کا کام تربیت کرنا ہے، مسائل وعقائد علماء ظاہر کا کام ہے جیسا کہ امداد الفتاویٰ میں حضرت سے منقول ہے، ☆ سالک جب نفسانیت کے بعد حضوری، قرب یا توحید کا درجہ پالیتا ہے تو نچلی حالت کے مقابلے قرب کا درجہ اپنے موقع سے زیادہ سمجھ بیٹھتا ہے، اسی لئے بعض سے یہ منقول ہوا کہ یہی قرب ذاتی ہی اصل منزل ہے، ☆ کبار صوفیہ کا وہی مسلک ہے جس کے علماء ظاہر قائل ہیں، جیسا کہ حضرت حسن بصری، جنید بغدادی، نیز رسالہ قشیریہ، تعرف وغیرہ کے حوالے نقل ہوا، ☆ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تحقیق کے مطابق یہ درجہ سالک کی ایک منزل اور پڑاؤ ہے، جو ان میں آتا تو سمجھتا کہ یہی اصل ہے، جب آگے نکل جاتا تو حقیقت کھلتی ہے کہ اصلیت علماء ظاہر کے قول کے موافق ہی ہے، ☆ سلوک وجذب میں بندہ کو اللہ تعالیٰ سے نسبت حاصل ہوتی ہے اس کے دو طرف اور جانب ہیں، ایک "بندے سے اللہ تعالیٰ کی طرف"، دوسرا "اللہ تعالیٰ سے بندے کی طرف"، بندہ کو جب اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے تو اپنے طرف سے حاصل ہونے والے قرب کے سبب وہ خود کو ذات باری کے قرب ومعہ تصور کرتا ہے، اور فرطِ قرب اور فرحِ معیت میں وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ ذات پاک اس کے، بلکہ سب کے قریب ومع ہے، یعنی اپنی طرف سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ذاتی سمجھ لیتا ہے، جب کہ یہ قرب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں، بلکہ بندے کی طرف سے ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بندے کی ذات کو اپنی طرف جذب کیا ہوتا ہے، اور سالک اس کا حکم جانبین وطرفین پر لگا دیتا، تو نسبت ورابطہ ایک ہی ہے، لیکن اس کی دو جانب اور طرف ہیں، ایک

طرف کے ذاتی قرب ومعیت کو وہ دونوں طرفوں پر محمول کرلیتا ہے۔واللہ اعلم

(۳) یہ کہنا کہ ”اللہ کا علم ہر جگہ ہے“ حقیقی معنیٰ مراد لیں تو وہیں خرابی ومفاسد لازم آئیں گے جو اللہ ہر جگہ موجود کہنے پر لازم آتی ہے، کیونکہ علم صفت ہے اور ذات وصفت میں تلازم ہے، جہاں صفت وہاں ذات۔

بلکہ یہ تعبیر بھی مجاز ہے، اس کا مطلب ہے ہر چیز اللہ کے علم میں ہے، اس لئے بعض علماء اسلام نے تفاسیر واحادیث میں یہ کہا، اور ساتھ ہی ہر جگہ بذاتہ ہونے کی نفی کی، لیکن اس تعبیر سے کوئی راست ذات کا ہر جگہ نہیں سمجھتا کیوں کہ یہ اس کے مطابقی معنیٰ نہیں، بلکہ التزامی ہیں، اس لئے ہر جگہ ہے کو مجاز کہہ کر علم ہر جگہ ہے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس کے مطابقی معنی میں ہی ذات کا مکانی ہونا ہے۔

(۴) جن علماء نے اسے از راہ سلوک وتصوف نہیں، بلکہ بطور عقیدہ بیان کیا ہے، یا تو ان سے سہو ہوا ہے، یا پھر وہ اثریہ، ماتریدیہ اور اشعریہ غرضیکہ جمیع اہل السنہ والجماعہ کی مخالفت کے سبب صریح غلطی پر ہیں۔

(۵) اگر ”اللہ ہر جگہ ہے“ نہ کہا جائے تو کہا جائے گا؟

جواب یہ ہے کہ مکان اس کا بیان ہو جو مکانی ہو، جو مکانی نہیں اس کی جگہ کیسے بتائی جائے، اس لئے اللہ کے بارے میں یہ سوال کرنا کہ ”اللہ کہاں ہے؟ ہی جائز نہیں، تو اس کے جواب میں جو بھی تعبیر اپنائی جائے سب ناجائز ہیں، سوائے اس کے وہ منصوص ہیں، جیسے: عرش پر مستوی ہونا، سب کے قریب ہونا، وغیرہ۔

(۶) اللہ تعالیٰ کو ہر چیز میں کہنا اشنع وابطل الاباطیل ہے، کوئی تاویل کرکے اسے زبردستی مسلمان بنایا جائے تو جائے، ورنہ تعبیر کفریہ ہے۔فقط

محمد توصیف قاسمی

لکھنو، مقیم حال حیدرآباد

دارالافتاء/ دارالعلوم دیوبند سے بنیادی سوالات

الحاصل یہ پوری تحریر سطر بسطر سوال ہے جو تمہید، استدلال ومستدلات پر مشتمل ہے، جن کا جواب لازم ہے، تاہم اجمالاً اہم بنیادی سوالوں کو سامنے رکھتے ہیں، انہیں نہایت مفصل اکابر اہل السنہ سلف، ماتریدیہ واشاعرہ کے متفقہ اصول، عبارات اور اقوال سے مدلل کیا جائے:

کچھ اصولی سولات:

❁ اجتہاد کا جو اصول علامہ ابن نجیمؒ نے نقل کیا گیا اس بارے میں کیا رائے ہے؟

یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ امت کسی اہم یا ادنیٰ ہی مسئلہ سے صدیوں ناواقف رہی اور بعد والے اس کی تحقیق کر پاجائیں، جب کہ اس کے دواعی تمام ادوار میں یکساں ہوں۔

❁ اثریہ یا سلفیہ (امام احمد بن حنبل کے متبعین)، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے علاوہ بھی عقیدہ کا کوئی مذہب امت میں اہل حق کا ہے؟ وہ کون سا ہے؟ مدون ہے یا غیر مدون؟

❁ تینوں مذاہب حقہ ذات کو جسم نہیں کہتے، اس کے باوجود ہر جگہ ہونے کا ابطال شدومد کے ساتھ کیا گئے ہیں، کیا ہمارے علماء نے ذات، صفات اور مکان کے بارے میں نئی اصطلاحات وضع کی ہیں جن پر وہ اعتراضات نہیں وارد ہوتے جو جہمیہ پر ہیں؟ اگر ایسا ہے تو اس کی کیوں ضرورت پیش آئی؟

- ان نئی تعبیروں کے مطابق جہمیہ کا مسلک باطل ہے یا حق، بہرصورت تقریر فرمائیں۔

- نیز یہ نئی تعبیریں اپنانا نئے مذہب کی داغ بیل نہیں؟

❁ اگر نئی اصطلاحات نہیں وضع ہوئیں تو یہ اثبات وابطال کا بعد المشرقین جیسا فرق کیوں؟

❁ فروعی وظنی مسائل میں تقلید اس قدر شدومد کے ساتھ ثابت ہے کہ اس سے خروج من المذہب سے تو زیغ وضلال لازم آئے، کیا عقائد کے مذہب میں یہی بات نہیں؟ یہاں کو اتنی سہولت وتسامح ہے؟

❁ عقائد کے ابواب میں خروج من المذہب کے کیا شرائط واصول ہیں، جنھیں برت کر یہ موقف اختیار کیا گیا، براہ کرم نوازیں۔

❁ اثریہ، اشعریہ اور ماتریدیہ کے مابین ایسے اصولی اختلافات ہیں جن سے ایک دوسرے کی تکفیر تک لازم آتی ہے، تو اس کیا اس یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ کچھ ایسے اجتہاد کئے جائیں جن سے چاہے انھیں کی تکفیر لازم آجائے؟

❁ کیا مذاہب ثلاثہ کے صرف ائمہ کا ہی اجماع اس بات پر دلیل بننے کے کافی نہیں کہ یہ عقیدہ وتعبیر باطل ہے؟ جب کہ یہاں تو پوری جمہوریت ہے۔

❁ یہ عقیدہ کا مسئلہ قطعی ہے تو کس درجہ اور ظنی ہے تو کس درجہ کا ہے؟

❁ کیا ثبوتاً یا دلالۃً ظنی دلیل سے بھی عقیدہ ثابت ہوسکتا ہے؟ علماء اصول سے نقل فرمائیں۔

❁ کیا یہ واقعی قطعی الثبوت والدلالۃ مسئلہ ہے؟ کہ جو نہ مانیں جو کافر یا گمراہ ہو، نیز کس مذہب عقیدہ پر

اگر یہ ظنی استنباطی مسئلہ ہے تو جمہور کا مسلک کہے کا کیا مطلب وہاں تو ایک امام (من یعتد بہ قولہ) کا اجتہاد کافی ہے؟

کیا عقائد ظنیہ بھی ہوتے ہیں؟

❁ اگر یہ عقیدہ ہے تو اس کا مخالف بدعتی کیوں نہیں؟

- پھر اس کے ابطال کرنے والوں کی فہرست کا کیا حکم ہے؟

❁ صوفیہ اقوال واجدانیات کے اپنے مواقع وموارد ہیں، جن پر ان کو محمول کرتا ویل ممکن ہے، لیکن کیا ان کے یہ وجدانیات وذوقیات شرائع میں حجت ہیں، ظنی وفروعی مسائل میں یا قطعی مسائل، عقائد وغیرہ میں بھی؟

بصورت اثبات کیا ایک کا ذوق ووجدان کسی دوسرے کے لئے بھی دلیل وحجت ہے؟

❁ اکابر دیوبند-جزاھم اللہ ماھو شانہ-علم ومعرفت کے جبال تھے، بے مثال تھے، کسی مکتب فکر کو ایسے شخصیات نہ سہی تو کم تو ضرور ملی ہیں، ہمیں تو کم ازکم یہی عقیدت ہے، اکابر تو اکابر ہم اپنے اساتذہ کے بھی پیروں کی دھول نہیں لیکن دارالافتاء کی ایک بے اصولی سوال پر مجبور کرتی ہے کہ:

عقائد ومسائل میں کیا اکابر دیوبند کے اقوال اتنے قوی ہیں کہ انھیں ائمہ اعلام سے ثابت ہوئے بغیر دلیل میں پیش کر دینا کافی ہے؟(فتویٰ نمبر: ۶۰۰۷۴)

❁ ہمارے علم میں یہی ہے کہ تفویض وتاویل کا متشابہات، یعنی قرآن وحدیث کی ایسے نصوص میں ہے جن کے ظاہری لغوی اور حقیقی معنی سے تشبیہ، تجسیم یا کوئی ایسی بات لازم آتی ہے جو اللہ کی شایان شان نہیں مخلوق کے لئے ہے، اور ظاہر ہے کہ جب ترجمہ لغویہ میں یہ بات ہے تو حاصل شدہ مفہوم اور ترکیب دئے گئے مضمون کا کیا حال ہوگا۔

کیا نصوص کے ان ظاہری مفہوموں سے کسی قول کو ترکیب دے کر حاصل شدہ قول میں بھی تفویض وتاویل ہوسکتی ہے؟

اگر ہاں تو جہمیہ کے قول کی تاویل کیوں نہیں ممکن؟

❁ جہمیہ کے اور اقوال وعقائد سے ہمیں بحث نہیں، صرف اس عقیدے کی بابت بتائیں کہ دارالعلوم کی کیا رائے ہے؟ جہمیہ کا یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے، حق ہے یا باطل؟ اگر برحق ہے تو دونوں میں فرق کیا ہے؟ اگر باطل ہے تو دارالعلوم کا قول درست کیوں؟

اللہ ہر جگہ ہے؟:

❁ ''این، کہاں'' کے ذریعہ ایسے چیز کے بارے میں سوال ہوتا ہے جو مکانی ہو کسی نہ کسی جگہ میں اور جو مکان ہی سے پاک ہے تو این کا سوال سے کیسے عقلا بھی ممکن ہے۔

''این اللہ'' کہہ کر ''اللہ کہاں ہے'' پوچھنا کیسا ہے؟ جائز یا ناجائز؟

ہمارے ناقص علم میں اس سوال کے مشروعیت پر اصرار کرنے والے صرف غیر مقلدین ہیں کیونکہ وہ بذاتہ اللہ کو عرش یا آسمان میں کہتے ہیں، جب کہ اصل مفوضہ یعنی سلف اس سے مکانت یعنی مرتبہ مراد لیتے ہیں اور مکان کا سوال ناجائز کہتے ہیں، دارالعلوم کی ہر دو فریق کی بابت کیا رائے ہے؟

❁ معیت وقرب کی آیات متشابہات میں سے ہیں یا نہیں؟

اگر متشابہ ہیں تو کیا متشابہ سے عقیدہ ثابت ہوسکتا ہے، اور اسے محکم کی طرف راجع کرنا لازم وواجب کیوں نہیں؟

وہ کون حضرات ہیں جنھوں نے ان آیات واحادیث کو محکمات میں شمار کیا ہے، نیز کا ان کا عقائد کے ابواب میں کیا درجہ ہے؟

اگر محکمات ہیں تو اکابر امت مفسرین ومحدثین جو اس کی تفویض وتاویل کر کے ایک عقیدہ سے غافل رہے ان کا کیا حکم؟

❁ معیت وقرب پر دلالت کرنی والی نصوص کے معنیٔ معنوی ہونے پر اجماع ہے یا نہیں؟ جیسا کہ ابن عبدالبر، ابوحیان، ابن کثیر وآلوسی وغیرھم مفسرین، محدثین اور متکلمین نے کہا ہے۔

❁ جمیع مفسرین کا اس سے ذاتی مراد نہ لے کر معنوی مراد لینا، کیا اجماع کی دلیل کافی نہیں؟

❁ اگر اس پر اجماع نہیں، تو ذاتی معیت واقربیت سے تفسیر کرنا سلف یعنی صحابہ وتابعین میں سے کسی سے منقول ہے، یا نہیں؟

جواب مثبت ہو تو براہ کرم بتحقیق سند مدلل فرمائیں۔

اگر نہیں، کیا یہ ممکن ہے کہ دور صحابہ وتابعین کے بعد پیدا ہونے والی تفسیر قابل قبول ہو؟

❁ نیز وہ کون سے مفسرین ہیں جن کا قول تفسیر میں مستند ہے، اور انھوں نے معیت وقرب کو ذاتی بیان کیا ہو۔ متاخرین میں تو یہ صوفیہ کے یہاں سے در آئی تفسیر ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں، متقدمین سے نقل فرمائیں۔

❁ او پر ثابت ہوا کہ معلوم المعنی کہنے کے بعد کیفیت متعین ہو جاتی ہے، انکار کے باوجود لازم آتی ہیں، اور اس کے قائل امام ابن تیمیہؒ اور ان کے متبعین یا نہایت شواذ ہیں، کیا آپ حضرات کے نزدیک اس قاعدہ کی کیا حقیقت ہے، آیا صحیح یا غلط؟ اہل کلام کے حوالہ سے نوازیں۔

❁ اگر معنیٔ لغوی وحقیقی سے عقیدہ ثابت ہوتا ہے تو ید، وجہ اور یمین جیسے الفاظ سے جارحہ کیوں ثابت نہیں ہوتا؟ کسی ایک امام کے مطابق انھیں اصول سے مدلل فرمائیں۔

نیز معلوم المعنیٰ اور معلوم الکیفیۃ والے کیفیت سے اس مسئلہ سے کس طرح چھٹکارا ہو گا کہ معنی کی تعیین سے کیفیت متعین، اور اگر کیفیت کا انکار کرنے کی گنجائش ہے تو امام ابن تیمیہؒ کے عقیدہ پر کیا آپ کو کوئی اعتراض نہیں، وہ بھی یہی کہتے ہیں، معلوم المعنیٰ مجہول الکیفیہ؟

❁ مذاہب حق یا بانیین امام احمد، امام اشعری اور امام ماتریدی رحمہم اللہ یا اس کے مدونیین، یا بعد کے ایسے علماء جن کے اقوال عقائد کے ابواب میں معتبر ومستند ہیں کی تصریحات بکلامہ نقل فرمائیں جنھوں نے اسے عقیدہ کہا ہے، اور اس پر کسی نے رد بھی نہیں کیا؟

❁ اگر مذاہب ثلاثہ کے اصول سے اسے مستنبط کیا گیا ہے تو صراحتا ارباب مذاہب نے کیوں تردید پر تردید کی ہے؟ بعد میں اس عقیدہ کا استنباط ہونا کیوں ان کی عقیدہ کی تئیں غفلت نہیں کہلاتا؟

❁ اکابر امت اور علماء اعلام مفسرین، محدثین، مفوضہ، مؤولہ، متکلمین: اثریہ سلفیہ، اشاعرہ، ماتریدیہ، فقہاء: احناف، مالکیہ، شوافع، حنابلہ، سلفا وخلفا متقدمین سے لے کر متاخرین تک سبھی کے اقوال یا اصول سوال میں درج کر دئے گئے، یہ سب کے سب کیوں اس تعبیر وعقیدہ کے ابطال پر آمادہ ہیں؟

ان کے علاوہ بھی کوئی ان کے مقابلہ جمہور رہے؟

ان تمام کا کسی چیز کے بطلان پر جمع ہو جانا بطلان کے لئے دلیل ناکافی ہے، اور فتاویٰ فلانی اور فلانی میں جو درج ہے، جو حق کے اثبات کے کافی ہے؟

❁ عقائد کی کس معتبر کتاب، یا عالم سے منقول ہے ہر جگہ ہونا جمہور کا مسلک ہے، انھیں کے کلام سے نقل فرمائیں؟

❁ ان سلف وخلف مفوضہ ومؤولہ اول سے آخر تمام علماء امت کی تصریحات تین حالات سے خالی نہیں:

(۱) وہ حق، جمہور، اجماع کی مخالفت کرتے رہے؟

(۲) انھوں نے ایک ایسے عقیدہ کی مخالفت کی جسے وہ خود نہیں سمجھے، یا اس کے اس کے سمجھنے والے صرف بعد میں پیدا ہوئے؟

(۳) انھوں نے ابطال باطل کیا، اور نا حق کی تردید کی۔

دار العلوم کے موجودہ مفتیان کرام ان میں سے کس پر محمول کرتے ہیں؟

❁ یہ تمام اشکالات واعتراضات جو دار العلوم کے سابق علماء کے فتاویٰ اور تفسیر، حدیث وعقائد کی معتبر کتابوں کے درمیان دکھائی دے رہا ہے، اس وقت تک ہے جب تک اسے عقیدہ کہا جائے، اور جب اسے قول صوفیہ کہا جائے چونکہ وہ اکابر اعلیٰ درجہ کا عرفان وذوقی اجتہاد پر بھی فائز تھے تو یہ تمام تر مباحث کی حاجت نہیں، عقیدہ صحیح وہی ہو گا جو ائمہ مذاہب نے لکھا، اور یہ ایک تصوفاتی تحقیق جسے عقیدہ نہیں کہا جا سکتا۔

تو ایسی تاویل کیوں ممکن نہیں کہ عقیدہ اسی کو تسلیم کیا جائے جو بانیان مذاہب اور اس کے مدونین نے کہا ہے، اور جن قریب کے علماء نے اپنی اظہار رائے کیا ہے، اسے تفسیر وقولِ صوفیہ کہا جائے؟

❁ اگر کہا جائے کہ یہ تعبیری فرق ہے، تو کیا سلفاً خلفاً اتنی تمیز کرنے سے قاصر رہے جو قرنا بعد قرن اس تعبیر کے لفظی ہونے کو نہ سمجھ سکے؟

اگر تعبیری فرق ہے تو جہمیہ کا عقیدہ کیسا ہے؟ وہ بھی تعبیری فرق ہے؟ علماء اسلام اس تعبیر پر بلا فصل نکیر وابطال کرتے رہے؟

کیا بدعت وباطل سے یہ قولی مشابہت نہیں؟

علماء دیوبند موہم ومبہم اقوال وافعال سے نہایت گریزاں رہے ہیں، بریلویت کے بہت سے مسائل میں اس کی مثالیں موجود ہیں، اور یہاں، جس مسئلہ پر تمام علماء متفق ہیں، کیوں اس سے تسامح ہے؟

❁ عوام کی سہولت اگر پیش نظر ہے تو اس کا سب سے پہلا نقصان یہی نکلتا ہے، کہ این اللہ کا سوال و جواب درست ہو، اور جو ذات تمام مکان کی خالق ہے اس کو مکان میں محدود کیا جائے؟

نیز عوام کی سہولت کا خیال اس کا ابطال کرنے والے اکابر وعلماء کو کیوں نہ آیا؟

❁ اسے لفظی وتعبیری نزاع کہہ دینے سے عوام کا عقیدہ درست ہو جائے؟ عوام کو کون اور کیسے سمجھائے گا کہ ذاتی نہیں، معنوی مراد ہے؟

ہر چیز میں ہے:

❁ ہر جگہ ہونے سے تضمنی و ضمنی حلول مفہوم ہوتا ہے، اور یہ کہنا کہ اللہ ہر چیز میں ہے، مطابقتاً حلول کے معنیٰ پر دلالت کرتا، اگر ایسا نہیں تو بتائیں کہ مطابقت، تضمن، التزام، حقیقت، کنایہ یا استعارہ کس لحاظ سے ہر چیز میں کہنے سے حلول مفہوم نہیں ہوتا؟

❁ امام رازی نے فرمایا ہے (دیکھئے: ’’حلول کا قول‘‘) کہ اگر الفاظ حلول سے قائل کی مراد حلول نہیں کچھ اور ہے تو اسے واضح کرنا ضروری ہے تاکہ یہ فیصلہ ممکن ہو کہ وہ معنیٰ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں یا نہیں؟

❁ کسی عامی شخص سے بھی پوچھ لیا جائے تو حلول کے معنی کے سوا کسی دیگر معنیٰ کو وہ نہ بتا سکے گا۔

ہاں! ہمارے مقتیان کے مطابق ایک قید کا اضافہ کر دینے سے یہ بھی تعبیر بھی درست ہو جائے وہ ہے: ’’بلا کیف‘‘ یعنی کیفیت ہمیں معلوم نہیں، بس باقی جو کچھ بھی باری تعالیٰ کی ذات کو تختۂ مشق بنانے کے لئے کہہ دیا جائے سب درست ہے، اگر ایسا نہیں تو ’’بلا کیف‘‘ کی قید کے مواقع بیان کئے جائیں۔

جن اردو فتاویٰ کے مطابق عقائد میں فتویٰ دیا جاتا ہے، کیا ان ہی میں کہیں یہ وارد ہے کہ ’’اللہ ہر چیز میں موجود ہے‘‘؟

❁ مذاہب ثلاثہ میں کس امام یا ان کے متبع معتبر عالم نے لکھا ہے کہ ’’اللہ ہر جگہ موجود ہے‘‘، بعینہٖ نقل فرمائیں۔

❁ مفتی محمد راشد اعظمی صاحب مدظلہ نے ایک مقام پر بیان میں یہ بات کہہ دی تھی، جس پر اعتراض ہوا تو بعد میں مفتی صاحب نے رجوع کر لیا، تو مفتی صاحب کا کہنا غلط تھا یا رجوع غلط ہے؟

جب رجوع شائع کیا تو کیوں دارالعلوم نے کیوں اس سے اظہار براءت نہ کیا؟

❁ علماء دیوبند میں سے کس نے لکھا ہے ’’اللہ ہر چیز میں ہے‘‘، براہ کرم ان کی عبارت نقل فرمائیں۔

❁ دارالعلوم کے فتاویٰ میں اسے جمہور اہل السنہ کا عقیدہ ہونا لکھا گیا ہے، اسے علماء اسلام کے حوالوں سے مدلل فرمائیں۔

محمد توصیف انصاری قاسمی
لکھنوی، مقیم حال حیدرآباد
9236650139
Dawatoirshad@gmail.com